Ph. 1174. c.
Ph. 61 57 (2

Digitized by Google

Mh 1746 c

<36612276400013

<36612276400013

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Noviss. 2378.

R

Digitized by Google

Erläuternder Auszug

aus

den critischen Schriften

des

Herrn Prof. Kant

auf Anrathen desselben

von

M. Jacob Sigismund Beck.

Zweyter Band,

welcher

die Critik der Urtheilskraft und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft enthält.

Riga,

bey Johann Friedrich Hartknoch,

1794.

Bayerische Staatsbibliothek München

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

Vorrede.

Was diesen zweyten Band betrifft, so muß ich dem Leser in Ansehung des beygefügten Anhanges zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft Rechenschaft ablegen. Während der Ausarbeitung desselben hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuscript zuzuschicken, welches eine Einleitung in die Critik der U. K. enthielt, die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte. Er überließ es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun besorgte, daß der Leser es nicht billigen würde, wenn ich mei-

Digitized by Google

meine Erläuterungen mit einer Arbeit des groſſen Mannes, die dem Publicum nicht mitgetheilt worden, vermiſchte, ſo enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufſatze. Bey der Ausarbeitung deſſelben habe ich bloß das Werk des Verfaſſers ſelbſt vor Augen gehabt. Nachdem ich damit ganz fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuſcript gemacht, und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand. Doch habe ich nicht vermeiden können, manches mit aufzunehmen, was das gedruckte Werk ſchon enthält, weil der Zuſammenhang es erforderte.

Es ſey mir erlaubt den Raum zu dieſer Vorrede zu benutzen, um mich gegen den Tadel des würdigen Mannes, der den erſten Theil dieſes Buchs in der N. deutſchen Bibliothek recenſirt hat, einiger-

germaßen zu entschuldigen. Was er gegen meine Erklärung einer anschaulichen Vorstellung, so wie gegen die Deduction der Möglichkeit der geometrischen Axiomen anführt, da ich nämlich sagte, daß man aus dem Begriff des Subjects in einem geometrischen Axiom deswegen herausgehen, und demselben noch ganz andere Bestimmungen beylegen könne, als die in diesem Begriffe gedacht werden, weil die Anschauung, die man dem Begriffe giebt, rein ist, ist zum Theil wohl gegründet. Denn diese Herleitung, ob ich gleich glaube sie der Critik nachgesprochen zu haben, hat gänzlich das Ansehen, daß sie an die Stelle einer Synthesis eine andere, das ist, an die Stelle einer Unbegreiflichkeit eine andere nicht mindere setze. Ich bekenne, daß ich hierin die Critik nicht erläutert habe.

Wenn

Wenn es denn nun einem jeden, dem die Wissenschaft, die er bearbeitet, an sich selbst ein Gut ist, erlaubt seyn muß, seine Meynung in Ansehung der Fehler, die man begeht, die das gute Fortkommen derselben hindern, öffentlich zu sagen, so werde ich den Grund von allen den mannigfaltigen Versehen, welche Freunde und Gegner der Critik begehen, anzeigen, der, so lange er dauert, ihre Uneinigkeiten der Wissenschaft selbst nicht zum Vortheil gereichen läßt. Der Leser wird von selbst sehen, wie dieser Vorwurf mit der Absicht, meinem Recensenten zu begegnen, zusammenhänge.

Der Satz des Widerspruchs sagt: Kein Gegenstand kann durch einander widersprechende Bestimmungen vorgestellt werden. Wer denselben überlegt, wird wol finden, daß ihm in dem

Sy-

System der Wissenschaft ein anderer vorhergehen müsse, und zwar keiner, als der: Jeder Gegenstand muß durch Beylegung gewisser Bestimmungen vorgestellt werden. So wie demnach die Geometrie von dem Postulat anfängt: den Raum sich vorzustellen; so ist es auch ein Postulat, worauf die allgemeine reine logik, und nach ihr die ganze Transcendentalphilosophie beruht: durch ursprüngliche Beylegung gewisser Bestimmungen sich etwas vorstellen. Ich nenne diese Handlung die ursprüngliche Beylegung, und unterscheide sie von der abgeleiteten. Denn durch diese Handlung stelle ich mir ursprünglich ein Object vor, und erst nach derselben ist es möglich, durch Merkmale den Gegenstand zu denken, das ist, in einer abgeleiteten Beylegung (bloß discursiv) das Object mir

vor-

vorzustellen. Allen Urtheilen, synthetischen und analytischen, wodurch nämlich Objecte durch Begriffe vorgestellt werden, geht die ursprüngliche Beylegung voraus, wodurch das Object, nicht durch Begriffe (gemeinsame Merkmale) vorgestellt wird, sondern wodurch ursprünglich der Begriff vom Gegenstande erzeugt wird. Nun behaupte ich, daß jede abgeleitete Beylegung auf einer ursprünglichen beruhe und auf dieselbe zurückgeführt werden müsse, und daß die Vorstellung von einem Object nur dann erst ein Erkenntniß sey, wenn diese Zurückführung stattfindet. Der Leser, der diese Vorstellungsart verfolgt, wird finden, daß, indem ihm hieran ein Princip zur Leitung vorgelegt wird, dasselbe wol noch früher von ihm beherzigt seyn will, als die Frage nach dem Unterschied der Erkennt-

Digitized by Google

kenntniſſe a priori und a poſteriori, als die Frage, ob ein Satz analytiſch oder ſynthetiſch ſey, und daß er dieſelben nie deutlich ſich beantworten werde, bevor er ſich mit dieſem Princip nicht vertraut gemacht hat. Die Critik d. r. V. unſers verehrungswürdigen Kant, hat eine Methode genommen, nach welcher ſie ihre Leſer wirklich erſt nach und nach zu dieſem höchſten Princip führt. Nach ihrer Sprache ſich auszudrucken, würde unſer Poſtulat heißen: die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns hervorzubringen. Allererſt, wenn ihr Leſer ſich dieſes höchſten Standpuncts bemächtigt hat, erblickt er jene Fragen in hellerm Lichte. Da nun die Critik den Gang von der Darſtellung dieſer urſprünglich beylegenden Handlung, und ihrer Zergliederung in den Categorien, und ſo weiter fort zu eben dieſer

Hand-

Handlung, sofern sie vom Bewußtseyn eines Gegebenen begleitet wird, das ist, zur Anschauung, nicht nimmt, der mir ganz thunlich vorkömmt, sondern umgekehrt von den Anschauungen ihren Vortrag anfängt, und ich, als ihr Epitomator, doch diesen Gang selbst nehmen mußte, und, aufrichtig gestanden, ich selbst auch die Sache nicht mit aller gehörigen Deutlichkeit gefaßt hatte, so kam es, daß mein erläuternder Auszug, in den Stücken, die mein Recensent tadelt, und in sehr vielen andern, nichts erläuterte.

Wahre ächte kritische Philosophie, besteht in einer kritischen Denkungsart, und ich denke, daß ein jeder ihr gemäß verfährt, der selbst denkt, und die Gedanken Anderer dankbar zu benutzen sucht. Ich glaube, daß der Geist der critischen Philosophie es nicht verträgt, sich irgend einer

See-

Digitized by Google

Secte beyzuzählen, und daß der Werth dieser Philosophie, namentlich der Kantischen, darin liegt, daß sie zum Philosophiren leitet. Daher wünsche ich, daß die Fragen, ob wir die Dinge an sich, oder nur die Erscheinungen erkennen, ob die Mathematik eine Wissenschaft aus Begriffen oder durch Construction der Begriffe sey, ob wir einer Erkenntniß des Uebersinnlichen fähig sind, und viele andere, vor der Hand zur Seite möchten gelegt werden, selbst auch die Frage des scharfsinnigen Verfassers des Aenesidemus, ob nicht die Critik im Cirkel gehe, wenn sie den Satz der Causalität aus der Möglichkeit der Erfahrung beweiset, und doch, wie er meynt, diese Möglichkeit der Erfahrung den Begriff vom Causalverhältniß schon in sich schließt; Fragen, die bis jetzt noch, von Vertheidigern und Gegnern

der

der Critik, so beantwortet worden sind, daß diese Streitigkeiten schwerlich einen verständigen Mann haben erbauen, und niemand haben belehren können. Statt dessen wünsche ich, daß man die Aufmerksamkeit auf die ganz davon verschiedene Sache, auf das Postulat: durch ursprüngliche Beylegung sich etwas vorstellen, werfen möchte. Ich sagte vorher, daß jede abgeleitete Beylegung in einer ursprünglichen gegründet seyn müsse. Mit andern Worten kann dieses so gesagt werden: alle abgeleitete Beylegung muß auf die Vorstellung von Thatsachen zurückgeführt werden. Die Critik sagt das Nämliche in dem: daß aller Analysis eine Synthesis vorausgehen müsse. Sie unterscheidet daher die analytische Einheit des Bewußtseyns von der synthetischen, und zwar gänzlich angemessen der

üblichen Unterſcheidung der analytiſchen Methode von der ſynthetiſchen. Ich verſpare aber die Ausführung dieſer Gedanken auf eine andere Gelegenheit, und will nur noch bemerken, daß wir an dieſem Poſtulat in Wahrheit einen allgemeingeltenden Satz haben, und daß der ganze Sinn deſſelben erſt dann von uns erreicht wird, wenn wir uns die urſprüngliche Beylegung durch eben dieſelbe Handlung, das iſt, wenn wir uns dieſe Handlung ſelbſt urſprünglich vorſtellen.

Dieſer Band enthält nun die Critik der Urtheilskraft und die Metaphyſik der Natur im Auszuge. Mein Recenſent will ihn nicht einen erläuternden nennen. Ich kann hierüber nichts mehr ſagen, als daß ich mich in meinen Autor hineinzudenken bemüht, und daß ich

dann

Digitized by Google

dann erst geschrieben habe, wenn ich, vollständig der Gedanken dieses großen Mannes mich bemeistert zu haben, glaubte. Dieses Bestreben, einzudringen, und den oft verborgenen Sinn hervorzuheben, wird man, wie ich hoffe, nicht verkennen, weil ich mich desselben und einer gewissenhaften Bearbeitung bewußt bin.

Halle, den 3ten April 1794.

Digitized by Google

Critik
der
Urtheilskraft.

Digitized by Google

Digitized by Google

Critik der Urtheilskraft.

Einleitung.

Die Critik unserer Erkenntnißvermögen hat zur Absicht, die Principien aller Erkenntnisse a priori, aufzusuchen. Nur nach einer solchen Untersuchung ist sie im Stande die vollständige Anzahl dieser Erkenntnisse, und auch den Umfang zu bestimmen, in welchem sie in der That Erkenntnisse und nicht bloß Gedanken sind. Es giebt überhaupt zwey Arten reiner Erkenntnisse, theoretische und practische, deren gemeinschaftliches Merkmahl darin besteht, daß die Beziehung derselben auf Objecte vor aller Erfahrung a priori eingesehen wird. Die theoretischen beziehen sich aber auf Objecte, sofern sie dasind. Dagegen beziehen sich die practischen auf Gegenstände, die daseyn sollen. Die Critik der reinen speculativen Vernunft hat unsern ganzen Besitz von theoretischen Erkenntnissen und die Rechtmäßigkeit desselben gezeigt. In der Untersuchung ergab sich aber, daß unter den Erkenntnißvermögen es doch eigentlich der Verstand sey, dem dieser Besitz zugeschrieben werden könne. Der Verstand, im logischen Sinne, ist das Vermögen der Begriffe, das ist, der Verknüpfung der Vorstellungen

zur Einheit des Bewußtseyns, (deren objective Gültigkeit bey Seite gesetzt wird); im transcendentalen Sinn ist er dagegen ein Vermögen gewisser besonderer Begriffe, die, unter der einschränkenden Bedingung, welche die Receptivität unserer Vorstellungsfähigkeit offenbart, unter der die transcendentale Urtheilskraft jene Begriffe subsumirt, die objective Realität allen unsern Vorstellungen geben. Daher kömmt es, daß die Gegenstände unserer Erkenntniß doch nur Objecte der Anschauung sind und niemals Dinge an sich seyn können. Die Vernunft ist das Vermögen der Erkenntniß aus Principien, das ist, ein Vermögen der Ableitung eines Bedingten von seiner Bedingung, und es hat zwar den Schein, daß der Gang der Vernunft von einer Bedingung zu einer höhern endlich zum schlechthin Unbedingten und so zur Erkenntniß des Intelligiblen führen müsse. Allein die Critik hat den Schein aufgelöst und gewiesen, daß die Begriffe vom schlechthin Unbedingten keinen Anspruch auf objective Realität machen können. Unter den Erkenntnissen aber die a priori ihre Objecte bestimmen, befindet sich ein practisches, nemlich das Sittengesetz. Dieses ist von der Art, daß ein Wille, der durch dasselbe bestimmbar ist, nothwendig als ein intelligibles Object, nemlich als ein freyer Wille, gedacht werden muß. Worauf also die Vernunft, lediglich als speculatives Vermögen, nur durch einen negativen Begriff, nemlich von einem Object, das der Natur nicht unterworfen gedacht wird, kommen konnte, zu dessen positiver Bestimmung kömmt sie, indem sie sich des Sittengesetzes bewußt ist, und wird eben durch dasselbe sich selbst

als

als eines practischen Vermögens bewußt. Die Critik der reinen speculativen Vernunft konnte demnach nur eine Disciplin der Vernunft errichten; dagegen die der practischen den Grund zu einer Doctrin der reinen Vernunft, wiewohl auch nur in practischer Absicht, festsetzt.

Diese Eintheilung aller reinen Erkenntnisse in theoretische und practische, und der Philosophie in die theoretische und practische Philosophie beruht auf einem Eintheilungsgrund, den die Natur der Sache selbst angiebt. Wenn theoretische Erkenntnisse auf Objecte gehen, die dasind, so sind es die Naturbegriffe, durch welche sie gedacht werden müssen, wenn anders die Vorstellungen davon Erkenntnisse zu nennen sind, indem nur durch dieselben eine bestimmte, nothwendige Verknüpfung, das ist, Erkenntniß möglich ist. Und wenn practische Erkenntnisse auf Objecte gehen, die daseyn sollen, so ist das Denken derselben nur vermittelst des Freyheitsbegriffs, nemlich des Begriffs von einer Causalität, deren Bestimmungsgründe keinesweges in der Sinnenwelt angetroffen werden, möglich. Demnach sind diejenigen Erkenntnisse theoretisch, deren Objecte durch Naturbegriffe; practisch dagegen sind diejenige, deren Objecte durch den Freyheitsbegriff gedacht werden. Daher, daß man das Princip dieser Eintheilung nicht deutlich dachte, ist es gekommen, daß man die Glieder derselben, nemlich die theoretische und practische Philosophie, so bestimmte, daß man die Eintheilung selbst damit aufhob. Denn, wenn man unter practischen Erkenntnissen diejenige, deren Objecte durch einen Willen möglich sind, versteht, die Cau-

salität desselben aber doch nur als unter Naturgesetzen stehend denkt, so ist das Erkenntniß dieser Gegenstände gänzlich mit dem theoretischen einerley. Ob ein Object durch den todten Mechanism der Natur, oder ob es durch eine nach Zwecken handelnde Vorstellungskraft hervorgebracht worden, wenn die Causalität der letztern durch bestimmende Gründe in der Sinnenwelt ist bewegt worden, das kann keine Unterscheidung der Erkenntniß machen. Dieselbe bleibt sofern immer eine Erkenntniß von Objecten, die dasind, das heißt, von gegebenen Gegenständen, deren Mannigfaltiges durch die Categorien (in diesem Fall, durch den Begriff der Causalität) als nothwendig verbunden gedacht wird. Aber von dieser Art Erkenntnisse unterscheidet sich gänzlich dasjenige, dessen für jedermann gültige, bestimmte Beziehung der Vorstellungen auf einem ganz andern Grunde, als auf Naturbegriffen beruht. Es ist das Erkenntniß von Objecten, sofern sie hervorgebracht werden sollen, von denen zwar einerseits auch ein theoretisches Erkentniß stattfindet, die aber andererseits nur nach einem Begriff gedacht werden können, der seine Beziehung lediglich auf ein übersinnliches Object hat.

Man ist sich sehr lange nur dunkel der Schwierigkeit einer Deduction der synthetischen Sätze a priori bewußt gewesen. Um dieselbe zu heben, schlug man den Weg ein, sie für analytische Sätze auszugeben, welches nun zwar ein Mittel ist, die Priorität eines so aufgestellten Erkenntnisses einzusehen, aber auch den Sinn des Satzes, um den es zu thun ist, aus den Augen rückt. Der Satz der Causalität dient zu einem

Bey-

Beyspiel dieses vergeblichen Verfahrens. Ein anderes Beyspiel davon, welches wir anführen um den Grund von der Verkennung jenes Eintheilungsprincips anzugeben, ist der synthetisch-practische Satz des Sittengesetzes. Dieses Gesetz sagt eine nothwendige Verknüpfung des Willens und der That aus. Um nun dieselbe erklärbar zu finden, so substituirte man in die Stelle dieser Synthesis einen analytisch-practischen Satz. Wenn der Wille eines Objects gesetzt wird, so fließt freylich analytisch der Wille der Handlung daraus, die zu dem Object führt. Auf diese Art mußte der wahre Begriff einer practischen Philosophie verlohren gehen, und aus dieser Verkennung der eigenthümlichen Natur des Sittengesetzes folgte das, daß man unter practischen Erkenntnissen keine andere, als technisch-practische verstand. Weit gefehlt aber, daß nach dieser Auslegung, das Sittengesetz, durch die Materie des Willens, denselben bestimmen sollte, überführt uns das unmittelbare Bewußtseyn, daß Handlungen nur so fern sittlich gut sind, als ein practisches Princip, unabhängig von der Materie desselben, also bloß durch seine Form, den Willen bestimmt hat. Hiernach sehen wir wol, daß ein moralisch-practisches Erkenntniß gänzlich von einem bloß technisch-practischen verschieden ist. Das letzte gehört zur theoretischen oder Natur-Philosophie, weil es das Erkenntniß von Objecten ist, die als Wirkungen von einem Begriff, dessen Causalität von Natur-Ursachen bestimmt worden, gedacht werden; das erste dagegen gehört zur practischen Philosophie, weil es auf Objecte geht, die als Wirkungen

von

von einem Begriff, deſſen Cauſalität nicht unter dem Naturgeſetze ſteht, gedacht werden müſſen.

Dem Urtheil, wornach ein Begriff ein Erkenntniß iſt, geht dasjenige voraus, wornach er doch ein Begriff iſt. Die Beziehung auf einen Gegenſtand, oder die Eigenſchaft des Begriffs, nach welcher das Mannigfaltige deſſelben, als nothwendig und für das Bewußtſeyn eines jeden gültig, verbunden gedacht wird, findet in dem Begriffe ſtatt, ſofern er Erkenntniß iſt. Abſtrahirt man nun von dieſer Eigenſchaft, ſo behält man noch den Begriff, und die objective Einheit deſſelben wird nur noch problematiſch gedacht. Man kann ſich die Idee von dem geſammten Felde aller Begriffe bilden. Wenn wir dieſelben in Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen betrachten, in wie fern nemlich daſſelbe durch ſie Objecte zu erkennen zulänglich oder nicht zulänglich iſt, ſo werden wir denjenigen Theil dieſes Feldes als einen Boden (territorium) der darauf befindlichen Begriffe anſehen, auf welchem dieſelben, nach der Natur unſers Erkenntnißvermögens, Erkenntniſſe ſind. Unter dieſen finden wir Begriffe, deren Beziehung auf Gegenſtände a priori eingeſehen wird, und welche Regeln abgeben, denen die Gegenſtände nothwendig unterworfen ſind. Der Boden dieſer Begriffe iſt das Gebiet (ditio) derſelben. Erfahrungsbegriffe haben demnach zwar einen Boden, auf dem Felde aller Begriffe, aber dieſer Boden iſt doch nur ein Aufenthalt (domicilium) für dieſelbe, und kein Gebiet, weil ſie zwar objective Gültigkeit, aber doch nur in ihrer Erzeugung nach Geſetzen, und nicht als Geſetze vor derſelben haben.

Nun

Nun giebt es zwey Arten von Begriffen, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, theoretische und practische. Die Gegenstände, worauf sie sich beziehen, sind die der Anschauung, und der Inbegriff derselben ist die Natur. Aber die Art dieser Beziehung ist doch sehr verschieden. Die theoretischen oder Naturbegriffe beziehen sich darauf, indem sie die objective Beziehung alles Erkennens der Objecte hervorbringen. Dagegen setzt die Beziehung der practischen Begriffe auf Gegenstände schon diejenige, welche im Erkenntniß derselben stattfindet, voraus. Sie beziehen sich auf dieselbe nicht als Erkenntnißstücke, sondern dadurch, daß sie ihre Gegenstände selbst hervorbringen. Sie sind insgesammt modi eines einzigen Begriffs, nemlich des Freyheitsbegriffs. Sofern derselbe aber im Verhältniß zu den Objecten der Natur, die durch ihn hervorgebracht werden sollen, betrachtet wird, kann er selbst durch jene theoretischen Begriffe (die Categorien) vorgestellt werden, welches nur möglich ist, sofern er ein practischer Begriff ist, und unmöglich seyn muß, sofern er als ein transcendentaler Begriff gedacht wird. Beide Arten von Begriffen haben ihr Gebiet, weil sie, obgleich auf verschiedene Weise, dennoch a priori sich auf Objecte beziehen. Aber der Boden, worauf sie gesetzgebend sind, ist bloß der Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung. Lediglich im Practischen ist die Vernunft gesetzgebend. Denn sie ist es durch den Freyheitsbegriff, der als Begriff von einer unbedingten Causalität bloß der Vernunft angehört. Im Theoretischen kann sie nur als gesetzkundig, nemlich Erkenntnisse erzeugend, dadurch, daß sie aus den gegebenen

Gese-

Gesetzen des Verstandes Folgerungen zieht, angesehen werden. Beide Gesetzgebungen, der theoretischen Begriffe sowol als des Freyheitsbegriffs, sind auf die Natur gerichtet, und ohngeachtet der letzte Begriff sich bloß auf einen intelligiblen Gegenstand bezieht, ohne jedoch ein Erkenntniß desselben zu seyn, so ist er doch in Beziehung auf diesen keinesweges gesetzgebend. Hält man ihn dafür, so besteht darin der Mysticism, der damit nicht zufrieden, den von der Erfahrung unabhängigen Ursprung desselben einzusehen, auch den Gebrauch desselben auf intelligible Objecte zu richten sucht, und darüber den doch eigentlich und objectiv gültigen Gebrauch desselben, nemlich auf Objecte der Erfahrung, vorbeyzugehen in Gefahr ist. Die einzig objectiv gültige Gesetzgebung desselben auf Gegenstände der Erfahrung, vermittelst des Typus des Sittengesetzes, hat die Critik der practischen Vernunft deutlich gezeigt. Den Typus des Sittengesetzes aber für das Sittengesetz selbst halten (der Empirism) heißt freylich so viel als den Freyheitsbegriff aufheben, und dadurch, daß man ihn für einen Naturbegriff erklärt, den synthetisch-practischen Satz desselben für einen analytischen ausgeben. Der Rationalism, der das Sittengesetz gänzlich in seiner reinen Gestalt denkt, und dasselbe lediglich von dem Freyheitsbegriff ableitet, jedoch nur durch das Schema desselben auf die Natur einfließend vorstellt, hat allein objective Wahrheit. Auf diese Art wird es begreiflich und ist überzeugend gewiß, daß der Freyheitsbegriff auf die Naturordnung zwar Einfluß habe, aber daß er sie doch nicht störe, das ist, ihre Gesetzmäßigkeit, wodurch sie eben Natur

ist,

Digitized by Google

ist, aufhebe. Dieser Einfluß nun, ohngeachtet er naturgesetzlich ist, ist aber doch immer der Einfluß einer intelligiblen Causalität, das ist, er muß jederzeit im Verhältniß zu derselben gedacht werden, und Handlungen können nur dann sittlich gut genannt werden, wenn es möglich ist, sie in diesem Verhältniß zu denken. Aus dieser Ursache muß es nothwendig ein Princip geben, vermittelst dessen der Uebergang von einer Gesetzgebung durch den Freyheitsbegriff zu der durch Naturbegriffe gedacht werden kann, gesetzt auch, daß dasselbe kein Erkenntniß sey, sondern nur ein Verbindungsmittel zwischen dem Denken dieser zwey verschiedenen Gesetzgebungen seyn sollte. Da nun der Theil der Philosophie, der die Gesetze des Verstandes in Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung betrachtet, die theoretische, und derjenige, der die Gesetze der Vernunft, denen die Objecte der Sinne unterworfen seyn sollen, betrachtet, die practische Philosophie ist, so würde eben jenes Princip zu einem Verbindungsmittel beider Theile der Philosophie dienen.

Es ist gewiß, daß die Philosophie und mit derselben die Gesetze des Erkenntnißvermögens in Beziehung auf die Gegenstände der Erkenntniß, vollständig in der Eintheilung in die theoretische und practische begriffen wird. Wenn es nun ein Princip gäbe, das beide Theile zu verbinden fähig wäre, so kann dasselbe und die darauf errichtete Wissenschaft keinem dieser Theile zugehören. Da aber die Bestimmung der Critik unserer Erkenntnißvermögen in der Untersuchung besteht, in wie fern dasselbe a priori gesetzgebend in Ansehung der Gegenstände ist, so sieht man wol,

wol, daß derjenige Begriff, der sich zum Verbindungsmittel der theoretischen und practischen Philosophie anbieten dürfte, in die Critik der reinen Erkenntnißvermögen gehören werde.

Der Verstand ist in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung gesetzgebend, um Erkenntniß derselben hervorzubringen. Die Vernunft ist in Ansehung eben dieser Gegenstände gesetzgebend, aber nicht in der auf Erkenntniß gerichteten Absicht, sondern um diese Gegenstände selbst ihrem Daseyn nach hervorzubringen. Es ist nothwendig, diese Vernunft als eine intelligible Causalität im Verhältniß zu gewissen Objecten der Sinnenwelt zu denken, weil alle Moralität der Handlungen, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, nur unter diesem Verhältniß denkbar ist. Wenn also gleich die Vernunft kein theoretisches Erkenntnißvermögen ist, welches ganz allein der Verstand ist, so steht sie doch zu diesem in einem gewissen Verhältniß. Denn der Verstand enthält die Regel zu der Erfahrung einer Begebenheit. Eben diese Begebenheit aber soll durch einen Begriff, nemlich als moralische Handlung, gedacht werden, durch welchen Begriff, ohngeachtet er dem Verstande fremd ist, gewisse Erscheinungen in der Sinnenwelt gedacht werden müssen. Was die Denkbarkeit einer Causalität durch Freyheit, deren Wirkungen Erscheinungen sind, betrifft, so hat die Critik der reinen Vernunft dieselbe gegen Einwürfe in Sicherheit gestellt, indem sie zeigte, daß zwar keine Handlung von dem Naturgesetz der Causalität ausgenommen, sondern diesem gemäß ein Glied einer unabsehbaren Reihe Erscheinungen ist, gleichwohl

eben

eben diese Reihe auf ein bloß intelligibles Substrat sich beziehen lasse. Diese Rechtfertigung mußte noch vor der Critik der practischen Vernunft geschehen, weil sonst der Begriff von einer practischen Vernunft, ohngeachtet das Sittengesetz ein apodictisch gewisses Factum ist, doch nur Chimäre zu seyn würde geschienen haben. Hievon ist aber die Frage, die wir aufstellen, unabhängig, nemlich die nach einem Verbindungsbegriff zwischen der Gesetzgebung durch die Vernunft und der durch den Verstand. Zugegeben also die Möglichkeit der practischen Freyheit und deren Einfluß auf Erscheinungen, so fragen wir hier: welches ist das Princip, welches das Denken einer Handlung als Naturbegebenheit mit dem Denken derselben als einer durch Freyheit gewirkten verknüpfet? Begebenheiten in der Sinnenwelt sollen als sittliche Handlungen gedacht werden. Daß Objecte einerseits zur Natur gehören, und doch andererseits Wirkungen einer freyen Causalität sind, wird als möglich zugestanden. Welches aber ist das Verbindungsmittel zwischen dem Denken einer Handlung als Naturbegebenheit und dem Denken eben derselben als einer moralischen Handlung? Man sieht ein, daß der Begriff, der dieser Forderung genugthun könnte, doch keinesweges ein in Ansehung der Gegenstände etwas bestimmender Begriff seyn kann, weil er sonst zu den Naturbegriffen gehören, oder der Freyheitsbegriff seyn würde, sondern bloß ein das denkende Subject leitender Begriff seyn wird.

Wenn wir von der Vernunft sagen, daß sie kein theoretisches Erkenntnißvermögen sey, so heißt dieses, daß

daß sie keinesweges lediglich in sich selbst Begriffe und Grundsätze besitze, die objective Gültigkeit haben, welches das Resultat der Critik der reinen Vernunft war. Wird sie aber als ein subalternes Vermögen erwogen, so ist es von selbst klar, auf welche Weise durch sie die Sphäre der Erkenntnisse erweitert wird. Dann aber offenbart sich ein anderes Vermögen, die Urtheilskraft, indem die Vernunft dann erst wirksam seyn und etwas als Folge erkennen kann, nur sofern die Urtheilskraft ein Erkenntniß als schon enthalten in einem andern findet. Die Vernunft als practisches Vermögen ist aber für sich selbst, und isolirt betrachtet, gesetzgebend und eine Quelle von Begriffen, die sich a priori auf Gegenstände beziehen. Nun ist es zwar nicht so leicht einzusehen, welche Function die Urtheilskraft haben würde, wenn man dieselbe zwischen dem Verstande als dem theoretischen, und der Vernunft als dem practischen gesetzgebenden Erkenntnißvermögen setzen wollte; dieses Verfahren scheint wol gar befremdlich zu seyn, weil die Urtheilskraft ein subsumirendes Erkenntnißvermögen ist, und doch die practische Vernunft, einmal, mit ihrer Absicht nicht auf die Erkenntniß der Gegenstände, sondern auf die Bewirkung der Existenz derselben, gerichtet ist, und zum andern sie sich durch den Freyheitsbegriff, der kein Verstandesbegriff ist, ohne des subsumirenden Geschäfftes der Urtheilskraft zu bedürfen, auf Gegenstände bezieht, dadurch, daß sie dieselbe hervorbringt. Allein es wird daraus nur das folgen, daß die Urtheilskraft, in der ihr angewiesenen Stelle, kein gesetzgebendes Erkenntnißvermögen sey, indem sonach keine Subsumtion, zu

Gun-

Gunsten einer Consequenz in einem Schlußsatz, die ein neues Erkenntniß abgeben würde, von ihr geschehen kann. Vielleicht ist es aber noch möglich, sie als ein bloß in Ansehung des denkenden Subjects und nicht der Objecte gesetzgebendes Vermögen zu betrachten, und sonach in derselben den Verbindungsbegriff zwischen dem Denken der Gesetzgebung durch den Verstand, und der durch die Vernunft, anzutreffen.

Unter den Erkenntnißvermögen ist allein der Verstand theoretisch gesetzgebend. Die Urtheilskraft und die Vernunft sind zwar theoretische Erkenntnißvermögen, aber sie sind es doch nur in der Anwendung der Gesetze des Verstandes. Dagegen ist von diesen Vermögen die Vernunft das einzige practisch gesetzgebende. Die Vorstellungskraft, als Ursache von ihren Gegenständen betrachtet, ist das Begehrungsvermögen. Dasselbe ist das untere, wenn seine Causalität selbst eine Begebenheit ist. Die Causalität entsteht in diesem Fall durch den Einfluß der Vorstellung des Gegenstandes auf das Gefühl der Lust und Unlust. Das obere Begehrungsvermögen ist aber nichts anders als die reine practische Vernunft selbst. Ohngeachtet nun in diesem Fall das Gefühl der Bestimmung des Willens nicht vorhergeht; so wird doch umgekehrt, sofern das Sittengesetz subjectiver Bestimmungsgrund eines Willens ist, ein Gefühl bewirkt, das zwar kein pathologisches, aber doch ein, wiewohl durch einen Grund a priori, mithin practisch bewirktes Gefühl ist. Die Wirksamkeit des Begehrungsvermögens, es mag das untere oder obere seyn, ist also jederzeit vom Gefühl begleitet, und wir werden gleich zeigen, daß dieses ein

Grund

Grund der Vermuthung ist, daß die Urtheilskraft, in Verbindung mit dem Gefühle der Lust und Unlust, das gedachte Vereinigungsprincip zwischen dem Verstande und der Vernunft enthalten könne. Das Erkenntnißvermögen überhaupt, ohne darauf zu sehen, wiefern es gesetzgebend ist, sondern bloß logisch betrachtet, als das Vermögen objectiver Vorstellungen, ist der Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft. Alle Vermögen aber des Gemüths sind, das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. So wie nun der Verstand durch seine Begriffe Erkenntniß bewirkt, so wie die Vernunft durch den ihrigen den Willen bestimmt, so läßt sich auch erwarten, daß die Urtheilskraft ebenfalls durch eine, nur ihr angehörige, objective Vorstellung auf das Gefühl der Lust und Unlust wirken, und daß mithin die Urtheilskraft in Verbindung mit diesem Gefühl, ein Verbindungsmittel zwischen dem theoretischen und practischen Erkenntnißvermögen enthalten werde.

Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. In Ansehung der Objecte der Erfahrung besitzt der reine Verstand die Gesetze, die aller Erfahrung zum Grunde liegen, und diese überhaupt kömmt zu Stande dadurch, daß die Urtheilskraft als transcendentales Vermögen das empirisch Gegebene durch jene Gesetze des Verstandes denkt. Mehr aber von den Gegenständen a priori zu wissen, als dasjenige, was die Bedingung ihrer Erkenntniß ausmacht, das ist unmöglich. Man denke nun den Fall, daß die Gegen-

stände

stände der Erfahrung von einander so isolirt wären, daß man durchaus nichts Gemeinschaftliches unter ihnen auffinden könnte. Was z. B. diejenigen Objecte, die wir Begebenheiten heißen, betrifft, von welchen die Vorstellung durch den Begriff der Wirkung das zur Erkenntniß erforderliche erhält, so ist es eben daher zwar gewiß, daß jedwede Begebenheit ihre Ursache hat. Allein, man kann den Fall als möglich setzen, daß jede derselben so isolirt von einander wäre, daß man von gar keiner die Ursache mit Gewißheit angeben könnte. Das Holz gehe einmal im Feuer in Asche über, und ein andermal bleibe es darin unversehrt, oder der Stein, der vorher vertical zu Boden fiel, steige jetzt in die Höhe. Sodann würde zwar immerfort das Denken des gegebenen Mannigfaltigen durch die Categorien, das ist, Erfahrung daseyn, aber dieselbe würde selbst so mannigfaltig seyn, daß alle unsere Vorstellungskraft sie niemals befassen würde. Jedoch würden wir den Anschlag dazu, der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens selbst wegen, niemals aufgeben. In diesem Bestreben, die allgemeinen Bedingungen, wodurch die Gegenstände der Natur weiter, als es durch die transcendentalen Gesetze geschieht, bestimmt werden können, aufzusuchen, äußert sich die reflectirende Urtheilskraft. Die transcendentale ist bloß subsumirend, und bewirkt durch diese Subsumtion des Mannigfaltigen unter die Schemate der Categorien, Erkenntniß; die reflectirende Urtheilskraft bewirkt Einheit der Erkenntnisse, dadurch, daß sie die Regeln aufsucht, durch welche die anfänglich unendliche Mannigfaltigkeit derselben

ben auf Gleichartigkeit geführt wird. In dem Erkenntnißvermögen selbst liegt der Grund, woher wir niemals das Vornehmen, diese Principien aufzusuchen, aufgeben können. Denn, um bey dem vorigen Beyspiel zu bleiben, gesetzt auch, daß die Ursachen der verschiedenen Richtungen in der Bewegung des Steins uns immerfort verborgen blieben, so müssen sie doch in der Natur liegen. Jener Grund ist also transcendental; aber er ist es nur für die reflectirende und nicht für die bestimmende Urtheilskraft. Nun frägt es sich, ob wir nicht diesen allgemein gedachten Grund näher, und zwar bloß im Verhältniß zu seinem Zweck, nemlich der Reflexion, bestimmen können.

Die allgemeinen Gesetze der Natur sind dem Verstande eigenthümlich, der sie nicht von der Natur entlehnt, sondern sie derselben vorschreibt. Die besondern Gesetze der Natur sind ihm nicht eigenthümlich, sondern er erhält sie bloß durch Reflexion über die Gegenstände der Natur. Da es nun doch gleichwohl nothwendig ist, dieselben der Natur vorzusetzen, ohngeachtet wir sie erst durch Nachforschen erhalten, so denken wir uns einen Verstand, der diese besondern Gesetze in die Natur gelegt hat, und zwar zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um Einheit in dieser Mannigfaltigkeit der Erfahrung finden zu können. Die Voraussetzung eines solchen Verstandes kann selbst niemals ein Erkenntniß seyn; sondern sie ist nur eine Idee, die der Reflexion zum Ziel gesetzt wird. Denn wenn wir auch besondere Gesetze der Natur entdeckt, und z. B. den Grund des senkrechten Falles der Körper in der Attraction der Erde und gar

eine

eine allgemeine Gravitation als das Princip der Bewegung der Planeten selbst, gefunden haben, so werden nun zwar diese Bewegungen nach einem Gesetz, das Gesetz selbst aber doch nur als zufällig gedacht werden. Um nun über diese Gesetze selbst zu reflectiren, denken wir einen Verstand als den Urheber derselben. Die Absicht dabey ist bloß, um die Reflexion über die Gegenstände der Natur nach einem Princip anzustellen. Wir erschaffen uns so eine einzige Idee gleichsam als den Mittelpunct aller besondern Gesetze der Natur, einen Verstand, den wir an die Stelle des unsrigen setzen, und denselben so in Beziehung auch auf die besondern Gesetze der Natur denken, als es der unsrige, als transcendentales Vermögen, bloß in Beziehung auf die allgemeinen ist, wodurch ihm Natur überhaupt Natur ist.

Der Begriff von einem Object, sofern er zugleich der Grund der Wirklichkeit desselben ist, heißt ein Zweck. Die Uebereinstimmung eines Dinges mit dem Begriff von ihm als einem Zweck, ist die Zweckmäßigkeit desselben. Diese ist nun zweyerley, entweder material oder formal. Die Uebereinstimmung eines Dinges mit dem Begriff von ihm als Zweck, gemäß den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur, ist die reale Zweckmäßigkeit, die wir an den Kunstproducten denken. Dagegen ist die Zweckmäßigkeit formal, wenn sie die Uebereinstimmung der Objecte mit den Begriffen von ihnen als Zwecken ist, sofern diese Begriffe die besondern Gesetze der Natur selbst sind. Die Uebereinstimmung der Natur mit den transcendentalen Bedingungen derselben kann nur als Gesetzmäßig-

keit gedacht werden, weil dieſe Begriffe doch nicht die Urſachen ihrer Objecte ſind. Mit der formalen Zweckmäßigkeit hat dieſelbe das gemein, daß ſie keiner andern Begriffe bedarf, um Uebereinſtimmung mit den Objecten zu ſeyn. Um etwas als Wirkung denken zu können, habe ich nicht etwa ſchon den Begriff von einem gewiſſen Object; ſondern im Gegentheil der Begriff der Wirkung bringt den Begriff des Objects, nämlich den einer Begebenheit ſelbſt hervor. Und wenn ich die Dinge in der Natur ihren beſondern Geſetzen nach durch den Begriff der formalen Zweckmäßigkeit denke, ſo betrachte ich ſie in Beziehung auf einen Verſtand, der nicht etwa ſchon unter Vorausſetzung ihrer Natur (ihrer von uns nur empiriſch gedachten Eigenſchaften) dieſelbe zu ſeinen Abſichten zwingt, ſondern der dieſe Natur ſelbſt hervorbringt.

Die formale Zweckmäßigkeit der Natur iſt demnach ein Begriff a priori, der in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat. Denn die Erfahrung kann uns niemals auf Geſetze der Natur führen, die wir als nothwendige Geſetze denken müſſen. Man ſieht auch leicht, daß dieſer Begriff von der Art iſt, daß er eine Bedingung a priori vorſtellt, unter der die Dinge, die durch ihn gedacht werden, Objecte unſerer Erkenntniß überhaupt werden können, mithin ein tranſcendentales Princip iſt. Ein Princip heißt metaphyſiſch, wenn es die Bedingung vorſtellt, unter der empiriſch gegebene Objecte a priori weiter beſtimmt werden können. Der Satz, daß alle Veränderungen eine Urſache haben, iſt in Beziehung auf Körper, deren Veränderung Bewegung iſt, metaphyſiſch, weil darnach

nach a priori eingesehen wird, daß ihre Veränderung eine äußere Ursache habe. Dagegen ist eben dieses Princip transcendental, wenn es auf Veränderung überhaupt bezogen wird, wonach es nur ein Princip der Erkenntniß der Objecte überhaupt, nämlich der Veränderung ist. Die practische Zweckmäßigkeit, oder die Uebereinstimmung gewisser Gegenstände in der Sinnenwelt mit den Begriffen des schlechthin-Guten ist lediglich ein metaphysisches Princip. Denn obgleich der Begriff a priori ist, so werden doch nach ihm Gegenstände, die empirisch gegeben sind, nämlich Begebenheiten, als Wirkungen des Begehrungsvermögens) a priori weiter bestimmt. Dagegen ist das Princip der formalen Zweckmäßigkeit transcendental, weil hier nicht etwa schon Gegenstände vor demselben gedacht werden, sondern weil er die Bedingung ist, Gegenstände überhaupt zu denken. Dasselbe ist der Begriff, wornach die für alle unsere Nachforschung allenfalls unendlich mannigfaltige Natur, gleichwohl als ein festen Regeln unterworfenes Ganze vorgestellt werden soll, in welcher Vorstellung sie doch nur Natur ist. Hiezu ist nicht genug, daß die Natur unter denjenigen Gesetzen stehend gedacht wird, welche die Bedingungen der Erfahrung überhaupt sind. Ohngeachtet das Empirische unserer Erkenntniß das Gegebene ist, und wir nur soweit empirisch erkennen, als die Wahrnehmung reicht, so anticipiren wir doch die nur durch Erfahrung zu erkennenden Gesetze der Gegenstände darin-, daß wir solche voraussetzen. Durch das Princip der formalen Zweckmäßigkeit, denken wir uns die Natur, durch gewisse, obgleich allenfalls von uns

nie zu ergründende Gesetze bestimmt. Aber es ist doch nur ein Princip der reflectirenden und nicht der bestimmenden Urtheilskraft, denn es stellt nicht die Bedingung vor, unter der ein Gegebenes (das in der Apprehension aufgefaßte) als Object gedacht wird; sondern es ist die Bedingung, unter der empirische, und durch die transcendentalen Principien der bestimmenden Urtheilskraft gedachte Objecte, in der Reflexion als Objecte gedacht werden. Daß es aber einen Verstand gebe, in dessen Begriffen die besondern Gesetze der Natur gegründet wären, liegt nicht in der Behauptung, daß das Princip der formalen Zweckmäßigkeit transcendental ist. Es liegt wirklich nichts mehr darin, als daß, wenn auch etwa die Mannigfaltigkeit der Natur so groß wäre, daß wir in dem, was das eigentlich Empirische ihrer Erkenntniß ausmacht, niemals auf Regeln kommen könnten, die diese Mannigfaltigkeit befassen und uns dadurch Gleichartigkeit vorstellen, und daß, wenn auch die immerfort entdeckten Regeln uns nur jederzeit als zufällig vorkommen müssen, es gleichwohl Regeln geben müsse, unter denen die Natur steht. Wir denken uns aber problematisch einen Verstand als den Ursprung dieser Regeln, um in Beziehung auf denselben sie auch als nothwendige Regeln denken zu können, welches eine in der reflectirenden Urtheilskraft liegende Aufgabe ist, die wir ohne diese Voraussetzung niemals lösen können. Man überlege auch nur gewisse Formeln, die im Umlauf sind, und die uns als Behauptungen a priori gelten, ob sie gleich das eigentlich Empirische der Erkenntniß betreffen. „Die Natur nimmt den kür-

kürzesten Weg (lex parsimoniae); sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda).„ Es ist von selbst klar, daß sie so hoch gestellt sind, daß die Erfahrung zwar immerfort Bestätigungen davon liefern kann, aber auch daß sie aus derselben in ihrer Allgemeinheit niemals erkannt werden können. Sie sind nichts anders als Auslegungen der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, wobey es auch möglich ist, daß wir uns irren; aber in dem transcendentalen Princip selbst dieser Zweckmäßigkeit können wir uns nicht irren, eben daher weil es transcendental ist und alle Nachforschung der Natur möglich macht. Denn wenn wir voraussetzen, die Natur enthalte eine für unsere Erkenntnißkraft faßliche Ordnung in sich, so ist es bloß eine subjective Voraussetzung, wodurch die Urtheilskraft sich selbst und nicht der Natur ein Gesetz vorschreibt, und welches das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze heißen kann. Dasselbe sagt eine Uebereinstimmung der Natur mit unserm Erkenntnißvermögen aus, welche a priori nicht eingesehen werden kann, indem es doch immer möglich wäre, daß, ohngeachtet wir nach einem transcendentalen Princip die Gegenstände der Erfahrung als nothwendigen Regeln unterworfen denken müssen, dieselbe doch für alle unsere Nachforschung versteckt wären, und alle unsere Erkenntniß bloß Verworrenheit wäre.

Die

Die Voraussetzung einer für unser Erkenntnißvermögen faßlichen Ordnung der Natur sagt also freylich mehr aus, als das transcendentale Princip selbst, daß die Natur gewissen nothwendigen Gesetzen unterworfen sey, obgleich dieselben uns nur als besondere (von den allgemeinen Gesetzen der Natur ganz verschiedene) und zufällige Regeln vorkommen können; aber diese Voraussetzung ist doch nothwendig, weil wir, nur sofern wir sie machen, auch diesen Gesetzen nachspüren, das ist, nur sofern auf Erfahrung ausgehen können. Das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur erhält aber dadurch auch einen Zusatz. Denn sonach werden wir einen Verstand voraussetzen, der nicht nur, als Hervorbringer der Natur, die besondern Gesetze derselben als nothwendige denkt, sondern der auch auf unser Erkenntnißvermögen in der Hervorbringung der Natur Rücksicht genommen, und eine für uns faßliche Naturordnung hervorgebracht hat, womit zwar nicht gesagt wird, daß es einen solchen Verstand gebe; aber doch, daß, weil ein jedes der Natur seines Erkenntnißvermögens gemäß für Erfahrung aufgelegte Wesen die Absicht, durch Erfahrung sich zu erweitern, nothwendigerweise haben muß, dasselbe auch nothwendigerweise voraussetzen müsse, daß die Natur für sein Erkenntnißvermögen faßlich eingerichtet sey.

Aus dieser Darstellung des transcendentalen Princips der formalen Zweckmäßigkeit der Natur, worin wir zweyerley unterschieden haben, einmal daß die Natur unter nothwendigen Gesetzen stehe, wenn gleich alle Regeln, die wir entdecken, nur als zufällig gedacht wer-

werden können, welcher Satz transcendental und daher a priori gewiß ist, und zweytens daß die Natur für unser Erkenntnißvermögen faßlich sey, welches zwar gar nicht a priori einzusehen, aber doch nothwendig vorauszusetzen ist, so fern wir eine auf Erfahrung gerichtete Absicht haben, läßt sich nun die oben angedeutete und zwar a priori einzusehende Verbindung der Urtheilskraft mit dem Gefühle der Lust und Unlust herleiten. Denn die Erreichung einer jeden Absicht afficirt nothwendig das Subject, das dieselbe hat und erregt ein Gefühl der Lust. Da nun die auf Erfahrungserkenntniß gerichtete Absicht ein jedes in der Erfahrung existirende vernünftige Wesen nothwendigerweise hat, so wird die Entdeckung der besondern Gesetze der Natur jederzeit mit dem Gefühl der Lust verknüpft seyn. Wir haben das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz zwar auch als ein solches vorgestellt, dessen Daseyn unter der Bedingung, daß das Sittengesetz auch subjectiver Bestimmungsgrund des Willens sey, a priori zu erkennen ist; allein man sieht leicht, daß dasselbe doch von ganz anderer Art ist, als das Gefühl, wovon wir reden, nicht bloß daher, weil das erstere nicht einmal eigentlich ein Gefühl der Lust zu nennen ist, indem es allemal eine Selbstdemüthigung ist, die nur sofern, als das Sittengesetz selbst für die Ursache davon gedacht wird, Achtung genannt zu werden verdient; sondern auch, weil es allererst eine Folge der Unterwerfung des Willens unter das Sittengesetz ist. Das Gefühl dagegen, das aus der Entdeckung der besondern Gesetze der Natur entspringt, hat nichts mit dem Willen zu thun, weil

die

die Absicht dieser Entdeckung schon mit dem Erkenntnißvermögen selbst verknüpft ist, und gedacht wird, sobald man ein Erkenntnißvermögen denkt, das empirischer Erkenntnisse fähig ist. Durch die Categorien wird das Gegebene überhaupt als Object gedacht. Dieselbe sind aber von zweyerley Art, nämlich mathematische und dynamische. Die erstern sind Begriffe einer nothwendigen Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen, die zweyten einer nothwendigen Synthesis des ungleichartigen Mannigfaltigen. Die besondern Gesetze der Natur, da sie empirische weitere Bestimmungen des durch die Categorien gedachten sind, müssen, so wie diese, mathematische und dynamische seyn. Die erstern sind Regeln, die lediglich die Form und die Materie der Anschauung der Gegenstände betreffen; die letzten dagegen sind empirische Bestimmungen des Daseyns der Objecte. Die mathematischen besondern Regeln der Natur, sind die empirischen Begriffe selbst. Man kann wohl denken, daß unter den Gegenständen eine durchgängige Ungleichartigkeit stattfände, daß in der Wahrnehmung des einen gar nichts von dem angetroffen würde, was in der Wahrnehmung des andern gefunden wird. Dann würde es keine empirische objectiv gültige Begriffe geben; aber gleichwohl würde es immerfort ein Geheiß der Urtheilskraft seyn, dieselbe zu suchen, weil wir nur sofern der Allgemeinheit der Erkenntnisse uns nähern und der Vernunft in der Erfahrung Spielraum verschaffen, als wir sie antreffen. Nun finden wir zwar nicht, daß die Entdeckung gemeinschaftlicher Merkmale der Gegenstände, in demjenigen, was ihre Anschauung

schauung ausmacht, von dem Gefühl der Lust begleitet sey. Aber gänzlich abwesend ist dieselbe doch nicht; sie ist nur daher wenig merklich, weil diese Gleichartigkeit der Anschauungen sich uns überall noch vor dem Suchen derselben anbiethet. Da, wo wir absichtlich verfahren und sie aufsuchen, spüren wir sie auch jederzeit, und aus diesem Grunde ist die Auffindung der dynamischen besondern Regeln der Natur auch allemal von Lust begleitet. Um das Gesetz, wonach gewisse Wirkungen entstehen, zu finden, muß man gleichartige Begebenheiten mehrmals im Verhältniß zu andern Begebenheiten, die ihnen vorhergehen, beobachten, und auf diese Art die Causalität derjenigen Substanz ausmitteln, welche als Ursache einer gewissen Veränderung zu denken ist.

Wenn nun aus derjenigen Angemessenheit der Natur für unser Erkenntnißvermögen, wonach es uns möglich ist die Objecte derselben als Gattungen vorzustellen, kurz aus der Angemessenheit derselben zu empirischen Begriffen, Lust entstehen muß, so lassen sich auch Gegenstände von der Beschaffenheit denken, daß schon die bloße Apprehension derselben von diesem Gefühl begleitet sey. Der Grund dieser Lust würde nemlich in der Tauglichkeit des Gegenstandes, um die Anschauung desselben auf einen Begriff zu bringen, liegen. Denn wenn es auch weiter keinen Gegenstand gäbe, der mit dem wahrgenommenen irgend etwas gemein hätte, mithin kein empirischer Begriff aus dieser Anschauung entstände, durch den mehrere Objecte wirklich gedacht werden, so kann gleichwohl der Gegenstand für sich selbst dem Vermögen, Anschauungen

auf

auf Begriffe zu bringen (das in der Anschauung durchgängig bestimmte, unbestimmt zu setzen), entsprechen. Gesetzt nun, wir träfen in der Wahrnehmung solche Gegenstände an, so würde jedoch die beschriebene Tauglichkeit keine Eigenschaft derselben seyn, und gar nichts, das ihnen zukäme, indem sie mit allen ihren Prädicaten dieselbe bleiben müßten, wenn auch kein Erkenntnißvermögen sie für sich angemessen fände. Ohngeachtet nun diese Eigenschaft kein Erkenntnißstück abgeben kann, so würde doch das Wohlgefallen in der Apprehension desselben allgemeingültig seyn, weil der Grund desselben in allen apprehendirenden Subjecten derselbe ist. Es scheint anfänglich befremdend, daß ein Gefühl der Lust, das seiner Natur nach bloß was Subjectives ist, und von derjenigen Empfindung, die wirklich ein Erkenntnißstück ist, wodurch nemlich die Realität der Gegenstände in der Anschauung vorgestellt wird, ganz verschieden ist, gleichwohl als allgemeingültig anzusehen, und ein Urtheil, das bloß über diese Lust entscheidet, kein bloßes Wahrnehmungsurtheil, sondern gleich einem Erfahrungsurtheil objectiv gültig seyn soll. Allein das Befremdende verschwindet, wenn man bedenkt, daß dieses Gefühl eine Folge ist von der leichten Zusammenstimmung des durchgängig bestimmten Mannigfaltigen der Anschauung zu einer Vorstellung, die in Ansehung dieses Mannigfaltigen nicht durchgängig bestimmt ist, und daß das Bestreben, die unendlich mannigfaltigen Objecte als gleichartig sich vorzustellen, in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst liegt, mithin jene befundene Zusammenstimmung in einigen Objecten auch schon eine Erreichung

chung dieser Absicht ist. Gegenstände von dieser Art sind schön; das Vermögen, über die Schönheit eines Objects zu urtheilen, ist der Geschmack, und dieses Urtheil selbst ein Geschmacksurtheil. Denken wir nun die Naturschönheit als Zweckmäßigkeit, so ist dieselbe doch nur formal, nämlich Uebereinstimmung der Begriffe mit den Gegenständen, die wir schön nennen, sofern diese Begriffe die Gründe der Wirklichkeit derselben, und die Gesetze der Natur selbst sind, welche Vorstellung von Zweckmäßigkeit gänzlich von derjenigen verschieden ist, in welcher der mit dem Object übereinstimmende Begriff nicht ein besonderes Gesetz der Natur selbst ist, sondern nur gemäß diesen besondern Gesetzen Ursache seines Gegenstandes ist. Jene Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur ist ästhetisch; diese dagegen ist logisch. Denn in der ersten beziehen wir jederzeit die entdeckten besondern Naturgesetze, und eben so die schon in der bloßen Auffassung eines Gegenstandes entdeckte Aussicht zu einem besondern Naturgesetz, auf unser Erkenntnißvermögen und das demselben eigenthümliche Bestreben, diese Naturgesetze zu entdecken. Die Naturschönheit ist daher ein Ausdruck der formalen Zweckmäßigkeit der Natur. Wird dagegen etwas ein Naturzweck genannt, so denken wir dasselbe nach der Analogie mit einem Kunstproduct, nämlich mit einem Objecte, wovon der Begriff gemäß den besondern Naturgesetzen die Ursache desselben ist. Diese logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur ist also die Vorstellung einer realen Zweckmäßigkeit. Als Naturzwecke beurtheilen wir alle organisirte Wesen, indem wir sie als Objecte betrachten, die

nur

nur durch Begriffe von ihnen und zwar den besondern Gesetzen der Natur gemäß bewirkt worden. Diese Vorstellung ist nun nicht von Lust begleitet, weil die reale Zweckmäßigkeit der Objecte nicht in Beziehung auf ein dem Erkenntnißvermögen natürliches Bestreben, sie zu suchen, bezogen wird. Ein Naturzweck ist der Ausdruck der realen Zweckmäßigkeit der Natur. Die Beurtheilung, ob etwas Naturzweck sey, geschieht (logisch) nach Begriffen; diejenige aber, ob etwas Naturschönheit sey, (ästhetisch) vermittelst des Gefühls der Lust. Beide Urtheile gehören aber doch der reflectirenden und nicht der bestimmenden Urtheilskraft zu, die in beiden Fällen sich als ein den allgemeinen Begriff, worunter das Gegebene zu subsumiren ist, suchendes Vermögen äußert. Im zweyten Fall ist der allgemeine Begriff, der gesucht wird, ein besonderes Naturgesetz selbst; im ersten ist er der Begriff von dem gegebenen Gegenstande, als Ursache desselben, nur gemäß den besondern Naturgesetzen. Das Vermögen der ästhetischen Beurtheilung eines Objects ist die ästhetische Urtheilskraft; der logischen Beurtheilung eines Objects als eines Naturzwecks, ist die teleologische Urtheilskraft. Eine Critik dieser Vermögen ist nun eben so nothwendig, als es die der reinen theoretischen und practischen Vernunft war. Denn die Zweckmäßigkeit der Natur ist nicht etwas, das wir in der Wahrnehmung antreffen, sondern dieselbe ist ein Begriff, den wir aus dem eigenen Quell unserer Erkenntnißvermögen und zwar eben dieser reflectirenden Urtheilskraft erhalten, wodurch wir auch gar nicht etwas in Ansehung der Gegenstände bestimmen,

men, und unsere Erkenntniß derselben erweitern, sondern a priori lediglich ein Verhältniß ausdrucken, worin gewisse Gegenstände zu unserer Erkenntnißkraft stehen. Die Critik wird die Rechtmäßigkeit dieser Urtheile zu zeigen haben, welche ohngeachtet sie nichts von den Gegenständen aussagen, gleichwohl auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen.

Was aber die ästhetische Beurtheilung der Gegenstände betrifft, so zeigt sich in derselben eine merkwürdige Verschiedenheit. Entweder ist der Begriff, wozu das Mannigfaltige der Anschauung zusammenstimmt, ein Naturbegriff, oder er ist der Freyheitsbegriff. Der Gegenstand, der auf die zweyte Art ästhetisch beurtheilt wird, heißt erhaben. Zwar kann das Mannigfaltige der Anschauung eigentlich niemals durch einen Begriff gedacht werden, der seiner Natur nach nur auf intelligible Objecte bezogen werden kann. Allein, obgleich hieraus zwar folgt, daß die Gegenstände der Natur selbst eigentlich niemals erhaben sind, so läßt es sich doch denken, daß die Anschauungen einiger Objecte darin mit Ideen zusammenstimmen, daß sie dieselben zu denken eine Veranlassung geben. Daraus wird nun folgen, daß die Critik der ästhetischen Urtheilskraft in zwey Haupttheile zerfallen muß, wovon der erste die Analytick des Schönen und der andere die Analytick des Erhabenen seyn wird.

So wie nun der Verstand durch seine Categorien das Erkenntnißvermögen in Thätigkeit setzt, so wie die Vernunft durch den Freyheitsbegriff den Willen bestimmt, so bewirkt auch die Urtheilskraft durch den Begriff der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ein a priori ein-

zu-

zusehendes Gefühl der Lust. Das Gebiet der Verstandesbegriffe ist die Erfahrung, in der sie ihre Gegenstände haben. Ihre Gesetzgebung beabsichtigt aber lediglich das theoretische Erkenntniß derselben. Das Gebiet des Freyheitsbegriffs ist zwar auch die Erfahrung; aber die Gesetzgebung desselben zielt keinesweges auf ein theoretisches Erkenntniß der Objecte der Erfahrung, sondern auf die Hervorbringung des Daseyns derselben. Nach ihm sollen gewisse Objecte daseyn. Diese Objecte selbst sind freylich nur vermittelst des Verstandesbegriffs, nemlich als Wirkung in der Sinnenwelt, erkennbar. Das Denken derselben durch den Freyheitsbegriff ist kein theoretisches, sondern ein practisches Erkenntniß, indem nur dadurch ein Verhältniß von etwas in der Sinnenwelt gegebenem zu einem übersinnlichen Substrat, nicht aber das in der Sinnenwelt gegebene für sich selbst als Object gedacht wird. Da findet sich nun zwar freylich kein Widerstreit zwischen dem Denken eines Objects durch den Verstandesbegriff und dem Denken eben desselben Gegenstandes durch den Freyheitsbegriff; aber ein Uebergang von dem einen zum andern, läßt sich auch nicht sofort einsehen. Die reflectirende Urtheilskraft verschafft vermittelst ihres Begriffs von der formalen Zweckmäßigkeit der Natur diesen Uebergang, und durch das eben dadurch a priori bestimmte Gefühl der Lust zeigt sie eine Verbindung an zwischen dem Erkenntnißvermögen, als dem Vermögen durch Begriffe a priori, Objecte zu erkennen, und dem Begehrungsvermögen, als dem Vermögen durch Begriffe a priori, Ursache ihrer Objecte zu seyn. Denn durch

das

das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur werden die besondern Gesetze der Natur, die für alle unsere Nachforschung immer nur zufällige Regeln sind, als nothwendige Gesetze gedacht. Wir betrachten sie daher im Verhältniß zu einem intelligiblen Subſtrat der Natur, um diese Nothwendigkeit in denselben denken zu können, welches ein Problem für die reflectirende Urtheilskraft ist, und da aus der Zusammenstimmung der Anschauungen gewisser Objecte zu dem Begriffe von einem intelligiblen Subſtrat der Natur nothwendig ein Gefühl der Lust entspringen muß, so ist dieses Gefühl eine Art moralischen Gefühls, indem es mit dem Bewußtseyn verknüpft ist einer intelligiblen Natur des Menschen selbst, die von derjenigen, in der er sich selbst als Gegenstand erkennt, ganz verschieden ist.

Wir haben schon ehedem den Grund angegeben, worauf eine jede dreytheilige Eintheilung a priori beruht. Wenn man zur Vorstellung der Sphäre eines Begriffs, nicht anders als durch Darstellung desselben in der reinen Anschauung gelangen kann, so ist die Eintheilung erstens a priori, weil die Kenntniß der Glieder des Begriffs nicht von der Erfahrung erhalten wird, zweytens ist sie synthetisch, weil man aus dem Standpuncte des bloßen Begriffs die Glieder nicht übersehen kann, die er umfaßt; aber die Eintheilung kann mehr als dreytheilig seyn, weil der Begriff auf mehrere Arten construirt werden kann. Wird ein Begriff bloß analytisch eingetheilt, so wird die objective Gültigkeit der Eintheilungsglieder bey Seite gesetzt. Diese Eintheilung muß demnach jeder-

derzeit Dichotomie seyn. Denn man gelangt darin zur Vorstellung der Sphäre des Begriffs, wenn man irgend ein Merkmal mit demselben verknüpft, und dasselbe von ihm wieder ausschließt, ohne dabey sich vorzustellen, ob das Merkmal selbst oder seine Ausschließung den dadurch gedachten Gegenstand bejahend bestimme. Wenn man den Begriff Dreyeck in Ansehung der Winkel bloß logisch eintheilen wollte, so würde man zur Vorstellung der logischen Sphäre desselben vermittelst der Combination je zu drey, zwischen einem rechten, stumpfen und spitzen Winkel gelangen. Welchen Eintheilungsgliedern aber kein Object correspondiren kann, das würde man aus dieser Quelle vergeblich suchen. Allererst in der Construction des Begriffs erhellet es, daß in jedem Dreyeck entweder nur ein Winkel recht, oder nur einer stumpf, oder alle drey spitz seyn müssen. Wenn aber ein Begriff a priori sich vorfindet, der nur vermittelst des Denkens eines andern Begriffs gedacht werden kann, so muß sich nothwendig noch ein dritter von beiden verschiedener Begriff bemerken lassen. Es ist nemlich sonach noch der Begriff möglich, worin das Denken durch den bedingten Begriff, durch seine Bedingung bestimmt wird. Alle drey Begriffe stehen sodann unter einem höhern Begriff, dessen Sphäre sie ausmachen. Diese Eintheilung ist auch synthetisch, aber lediglich aus Begriffen und zwar die einzige mögliche, die sich von dieser Art denken läßt.

Digitized by Google

Nun aber kann auch ein Begriff so beschaffen seyn, daß er nur sofern gedacht werden kann, als ein anderer gedacht wird. Beide stehen dann unter einem höhern Begriff und aus ihrer Vereinigung entspringt ein dritter, der mit ihnen die Sphäre dieses höhern Begriffs ausmacht. So ist der Begriff der Vielheit nur denkbar, sofern der Begriff: Einheit, gedacht wird. Einheit ist die vollendete Syntheſis des mannigfaltigen Gleichartigen. In der Wiederholung dieſer vollendeten Syntheſis beſteht der Begriff der Vielheit. Die vollendete Syntheſis dieſer Wiederholungen iſt aber der Begriff der Allheit. Eben ſo kann der Begriff der Negation gedacht werden, nur ſofern man die Realität denkt, aus deren beider Vereinigung der Begriff der Limitation entſpringt. Dieſe Darſtellung der Sphäre eines Begriffs iſt von derjenigen, die vermittelſt der Conſtruction eines Begriffs geſchiht, ganz verſchieden, und ſtimmt nur darin mit ihr überein, daß ſie beide ſynthetiſch ſind, das iſt, nicht wie in der analytiſchen Eintheilung den andern Theil der Sphäre durch bloße logiſche Verneinung des erſtern, ſondern daß ſie denſelben wiederum poſitiv beſtimmen und daher auch ſeine Theile vollſtändig angeben. Dieſes vorausgeſetzt wird man den Grund der Trichotomie der jetzt abgehandelten Begriffe leicht finden, wozu folgende Tafel die Ueberſicht erleichtern wird.

Geſammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnißvermögen	Principien a priori
Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit
Gefühl der Luſt u. Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck

Anwendung auf
Natur, Kunſt, Freyheit.

Der Critik der Urtheilskraft erster Theil.

Critik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Analytik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.

Analytik des Schönen.

Die Untersuchung des Geschmacksurtheils wird nach dem Faden der logischen Functionen der Urtheile geschehen, und zwar daher, weil es wie jedes Urtheil die Handlung der Verknüpfung der Vorstellungen vorstellt. Sie hebt aber von der Qualität an, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne hierauf zuerst Rücksicht nimmt.

Erstes Moment des Geschmacksurtheils der Qualität nach.

Ein Urtheil ist ein Erkenntnißurtheil, wenn in demselben die Vorstellungen auf einen Gegenstand bezogen werden. Diese Vorstellungen können empirisch oder auch rein seyn. Im ersten Fall sind sie Empfindungen, wodurch aber doch im Urtheil das Reale des Gegenstandes der Anschauung vorgestellt wird; im zweyten Fall sind sie reine Verstandesbegriffe, wodurch das Mannigfaltige der Anschauung als nothwendig

ver

verbunden und so überhaupt ein Object in der Erfahrung vorgestellt wird. Dagegen ist das ästhetische Urtheil dasjenige, in welchem die Vorstellungen gar nicht auf ein Object bezogen werden. Von dieser Art ist das Urtheil über das Schöne. Wir beziehen die Vorstellungen in demselben nicht auf den Gegenstand, sondern auf unser Gefühl der Lust und Unlust. Also findet hier bloß eine subjective Beziehung statt. Auch können in dem ästhetischen Urtheil, eben sowol als in einem Erkenntnißurtheil, die bloß im Verhältniß zu dem Subjecte betrachteten Vorstellungen sowol empirisch als rational seyn. Empirisch sind sie, wenn sie schon für sich betrachtet Empfindungen, folglich ästhetische Vorstellungen sind. Das Urtheil über das Schöne ist so beschaffen, daß die Vorstellungen desselben empirisch sind. Dieselben sind nun zwar objective Empfindungen, das ist, Vorstellungen von Gegenständen. Da sie aber in dem ästhetischen Urtheil lediglich auf das Subject bezogen werden, so ist das Urtheil über das Schöne ästhetisch. Dagegen wird sich künftig zeigen, daß die Vorstellungen in dem Urtheile über das Erhabene, rational sind, obgleich das Urtheil selbst, indem diese Vorstellungen doch bloß auf das Subject, nemlich dessen Gefühl der Lust und Unlust, bezogen werden, ebenfalls ästhetisch und kein Erkenntnißurtheil ist.

In einem Erkenntnißurtheil, wodurch wir einem Objecte ein Prädicat beylegen, vertritt gleichsam die Vorstellung dieses Prädicats, desselben Stelle. In einem Urtheile aber, wodurch wir einem Gegenstande Schönheit beylegen, ist dieselbe eigentlich kein Prädi-

cat des Objects, sondern wir geben damit bloß das Wohlgefallen an, das wir in der Anschauung des Gegenstandes empfinden. Die Proportion der Theile eines Gebäudes gegen einander, ist ein Erkenntnißstück, weil diese Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird; aber daß dieser Proportion wegen das Gebäude ein schönes Object ist, das liegt jener objectiven Beziehung ganz zur Seite, darum, weil in diesem Urtheil eine bloß subjective Beziehung vorgeht, nemlich die Beziehung auf unser Gefühl der Lust und Unlust.

Wenn aber nun gleich soviel klar ist, daß das Urtheil über das Schöne eine bloß subjective Empfindung, nemlich ein Wohlgefallen in der Anschauung eines Objects, nicht aber eine objective, wodurch etwas am Gegenstande, nemlich das Reale desselben, vorgestellt wird, ausdruckt, so ist doch dieses Wohlgefallen selbst von einer ganz eigenen Beschaffenheit, und muß sowol von demjenigen, welches die Vorstellung des Angenehmen, als auch von dem, welches die des Guten begleitet, unterschieden werden. Das Wohlgefallen am Schönen ist ein Wohlgefallen ohne alles Interesse, das ist, ein solches, das wir lediglich in der Betrachtung des Gegenstandes, und nicht an der Existenz desselben haben. Mit dem Wohlgefallen, welches Interesse heißt, steht jederzeit das Begehrungsvermögen in Verbindung. Wenn der existirende Gegenstand ein Gefühl der Lust hervorbringt, so wird dasselbe entweder die Begierde nach diesem Object rege machen, oder dasselbe ist eine nothwendige Folge der durch einen intelligiblen Grund bestimmten Causalität des Willens. Wenn man aber frägt, ob ein Gegenstand schön

sey,

ſey, ſo will man gar nicht wiſſen, ob uns, oder irgend jemandem an der Exiſtenz deſſelben etwas gelegen ſey, ſondern nur ob wir an der bloßen Anſchauung deſſelben ein Wohlgefallen haben. Im Gegentheil iſt zu beſorgen, daß unſer Geſchmacksurtheil nicht mehr rein, ſondern parteyiſch ſeyn werde, wenn ſich das mindeſte Intereſſe darin einmiſchet. Es iſt zu beſorgen, daß, wenn wir unſern Zuſtand von der Exiſtenz des Gegenſtandes abhängig finden, das Wohlgefallen an derſelben ſich mit demjenigen in der bloßen Beurtheilung vermiſchen, und man nicht mehr genau das eine von dem andern unterſcheiden werde. Um ſich dieſer Eigenthümlichkeit des Wohlgefallens im Geſchmacksurtheil, als eines reinen, unintereſſirten bewußt zu werden, wollen wir das mit Intereſſe verbundene Wohlgefallen ihm entgegenſetzen, wodurch ſich ſowol alle Arten des Intereſſe, als des Wohlgefallens überhaupt offenbaren werden.

Wir haben geſehen, daß in dem Geſchmacksurtheil eine Beziehung der Vorſtellungen auf das Subject und nicht auf den Gegenſtand vorgehe. Nun aber bemerkt man leicht, daß die Vorſtellungen ſelbſt in einem Geſchmacksurtheil (die Materie des Urtheils) nicht bloße ſubjective (Empfindungen), ſondern daß ſie objective Vorſtellungen ſind. Wenn ich von dem Urtheil, wonach ich einen Gegenſtand ſchön nenne, abſtrahire, ſo behalte ich noch die Vorſtellung vom Object, nemlich die Anſchauung deſſelben. Die Vorſtellung aber von ſeiner Schönheit entſpringt aus der Beziehung der Anſchauung auf das Subject, und iſt alſo eine bloß ſubjective Vorſtellung, nemlich von dem Verhält-

hältniß der Anschauung des Gegenstandes zum anschauenden Subject. Nun aber giebt es auch Vorstellungen, die schon für sich selbst keine objective Vorstellungen sind, und die bloß im Verhältniß zum Subject stehen. Denn wenn gleich ein Gegenstand die Ursache derselben ist, so stellen sie doch kein Object vor. Der Sprachgebrauch hat für sie das Wort: angenehm und unangenehm, und einige Aufmerksamkeit lehrt einem jeden, daß das Angenehme von dem Schönen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden sey. Die Vorstellungen in dem Geschmacksurtheil sind objective Vorstellungen; aber dieselben werden in dem Urtheil bloß auf das Subject bezogen. Die Vorstellung von der Schönheit eines Objects, die dadurch entspringt, ist nicht objectiv, sondern sie bezeichnet bloß die Wirkung der Vorstellung des Objects auf unser Subject. Die Entstehung des Gefühls des Angenehmen ist dagegen von ganz anderer Art. Die Vorstellungen in dem Urtheil, daß etwas angenehm ist (die Materie des Urtheils), sind ihrer Natur nach bloß subjectiv, und das Urtheil stellt daher nicht den Einfluß der Vorstellung vom Gegenstande auf das Gefühl der Lust und Unlust, sondern die Einwirkung des Objects selbst auf das Gemüth vor.

Jede Vorstellung, sofern wir sie bloß auf unsern Gemüthszustand beziehen, heißt Empfindung. Dieselbe kann so beschaffen seyn, daß durch sie ein Gegenstand vorgestellt wird, und dann macht sie das Empirische der Anschauung eines Gegenstandes aus und stellt das Reale desselben vor. Von dieser als einer ob-

objectiven Empfindung, muß die bloß subjective Empfindung, die wir fernerhin Gefühl nennen wollen, wohl unterschieden werden. In dieser sind wir uns nur unsers eigenen Gemüthszustandes bewußt, und sie ist keine Vorstellung von irgend einem Gegenstande. Auch unsern Gemüthszustand stellen wir uns nicht durch dieselbe vor; sondern wir sind uns nur desselben in dem Gefühl bewußt. Es ist ganz was anders, eine Vorstellung vom Schmerz oder von der Freude haben, oder Schmerz und Freude fühlen. Nun sind die Vorstellungen des Angenehmen und des Schönen darin ganz einerley, daß sie beide Gefühle sind; aber darin unterscheiden sie sich von einander gar sehr, daß das Gefühl des Schönen als durch objective Vorstellungen, das des Angenehmen dagegen durch den Gegenstand selbst und nicht durch die Vorstellung von ihm bewirkt, muß vorgestellt werden.

Angenehm ist daher das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Diese Erklärung sagt, daß die Materie des Urtheils über das Angenehme bloß subjectiv ist. Obgleich überhaupt das Empfindungsvermögen Sinn heißt, folglich auch das Schöne dem Sinn gefällt, so ist es doch bloß das Angenehme, das den Sinnen in der Empfindung, das ist, das schon in der Apprehension gefällt. Das Schöne gefällt dagegen noch nicht in der Apprehension, weil die Vorstellungen in derselben, oder die Materie des Urtheils objective Vorstellungen sind, sondern allererst in der Beurtheilung. Erst in dem Urtheile werden die objectiven Vorstellungen desselben lediglich auf das Subject bezogen.

Sagt

Sagt man nun von einem Gegenstande, daß er angenehm ist, so ist es eben so viel, als wenn man sein eigenes Subject von demselben für abhängig erklärt. Da wir hier nicht an der bloßen Vorstellung vom Gegenstande ein Wohlgefallen haben, sondern in dem Urtheil über das Angenehme das Object selbst für die Ursache unsers Wohlbefindens anerkannt wird, so kündigen wir durch dasselbe Urtheil zugleich unsere Neigung nach diesem Gegenstande, mithin unser Interesse an demselben an. Es ist daher auch nicht ein bloßer Beyfall, den wir ihm widmen, wodurch wir das Verhältniß unsers Subjects zu einer objectiven Vorstellung andeuten würden, sondern Neigung wird dadurch erzeugt, welches Abhängigkeit des Gefühls der Lust vom Gegenstande selbst anzeigt, der angenehme Gegenstand gefällt nicht bloß, sondern er vergnügt. Die Materie dieses Urtheils besteht nicht aus objectiven Vorstellungen und man giebt sich daher mit der Betrachtung des Objects, so lange man bloß genießt, gar nicht ab.

Ohngeachtet aber die Materie eines reinen Geschmacksurtheils aus objectiven Vorstellungen besteht, so sind dieselben doch nicht Begriffe. Freye Zeichnungen, in einander geschlungene Züge unter dem Namen des Laubwerks, Blumen und viele andere Producte der Natur sind schön und gefallen, noch ehe man auf den Begriff kömmt, durch den sie zu denken sind. Sie gefallen zwar vermittelst objectiver Vorstellungen, nemlich der Anschauung, aber gar nicht dadurch, daß diese zu irgend einem bestimmten Begriff führen. Hiedurch unterscheidet sich aber das Wohlgefallen am

Schö-

Schönen von demjenigen am Guten. Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Das Urtheil, daß etwas gut ist, ist zwar allerdings ästhetisch, indem es eben sowol als das Urtheil über das Schöne lediglich die Beziehung der Vorstellungen auf das Subject ausdruckt; allein man bemerkt leicht, daß das Wohlgefallen am Guten eigentlich aus der Wirkung einer befundenen Uebereinstimmung der Anschauung eines Objects zu einem schon gefaßten Begriff auf das Gefühl der Lust und Unlust entspringe. Indem man von diesem Verhältniß abstrahirt, nennt man auch schon bloß diese Uebereinstimmung gut, welches Urtheil bloß logisch ist. Logisch demnach betrachtet ist gut dasjenige, dessen Anschauung mit einem gewissen, bestimmten Begriff von einem Object, welches entweder als Mittel zu einem Zweck, oder als Zweck selbst gedacht wird, übereinstimmt. Im ersten Fall ist es das wozu Gute (das Nützliche), im zweyten das schlechthin Gute. In beiden Fällen ist es demnach ein Zweck, das ist, ein Begriff von einem Gegenstande, der als die Ursache des Daseyns desselben gedacht wird, mit welchem die Anschauung eines Objects übereinstimmen soll. Mithin entspringt das Wohlgefallen in dem ästhetischen Urtheil über das Gute aus der befundenen Zusammenstimmung einer Anschauung zu einem Begriff, der die Existenz seines Objects hervorzubringen sucht. Dieses Urtheil ist demnach niemals ohne Interesse.

Das Wohlgefallen am Angenehmen kömmt darin mit dem am Guten überein, daß beide mit Interesse

esse verknüpft sind, und unterscheiden sich eben darin von dem Wohlgefallen am Schönen. Aber die subjective Beziehung in dem Urtheil über das Angenehme ist doch übrigens gänzlich von derjenigen in dem Urtheil über das Gute verschieden. Denn jene ist unmittelbar. Die Materie dieses Urtheils besteht aus subjectiven Empfindungen. Dagegen geschieht die bloß subjective Beziehung im letztern Urtheil allererst im Urtheil selbst. Hierin stimmt dasselbe mit dem Urtheil über das Schöne überein, von dem es sich doch darin unterscheidet, daß es die Uebereinstimmung der Anschauung zu einem bestimmten Begriff im Verhältniß zum Gefühl der Lust und Unlust; das Urtheil über das Schöne dagegen die Anschauung selbst ohne allen bestimmten Begriff im Verhältniß zu diesem Gefühl ausdruckt. Der Beurtheilung, ob etwas schön sey, geht bloß ein Geschäffte des Verstandes vorher; ob aber etwas gut sey, diese subjective Beziehung ist nur nach einem Geschäffte der Vernunft möglich.

Man könnte aber glauben, daß die Urtheile über das Angenehme und das Gute, doch wenigstens in einigen Fällen zusammenlaufen. Es scheint z. B. daß dauerhaft angenehm und gut seyn, identische Ausdrücke seyn. Man sieht aber bald den Unterschied dieser Bedeutungen, wenn man sich nach dem Begriff umsieht, dem das dauerhaft Angenehme entsprechen muß, um gut genannt werden zu können. Es entdeckt sich leicht, daß, da jedes bedürftige Wesen sein eigenes Wohlbefinden zur Absicht hat, so ist das dauerhaft Angenehme, weil es mit diesem Begriff zusammenstimmt, gut zu nennen. Weil aber nach Vernunft-

nunftprincipien die auf unser eigenes Wohlbefinden gerichtete Absicht doch jederzeit der sittlichen Maxime muß untergeordnet seyn, so ist das dauerhaft Angenehme in Beziehung auf den höchsten Zweck der Vernunft, doch nur insofern gut, als es demselben ersprießlich ist.

Das Geschmacksurtheil ist demnach bloß contemplativ, das ist, ein Urtheil, in welchem wir nur die Vorstellung vom Gegenstande auf unser Gefühl der Lust und Unlust beziehen, nicht aber vom Gegenstande selbst uns für abhängig halten. Eben daher, weil es in der Beurtheilung des Schönen bloß darauf ankommt, was wir aus der Vorstellung vom Object machen, so wird das Wohlgefallen am Schönen jederzeit als ein freyes Wohlgefallen vorgestellt. In Ansehung des Angenehmen bestimmt mich der Gegenstand, öfters ohne irgend eine Vorstellung von ihm und wenigstens ohne daß es einer objectiven Vorstellung bedarf, durch den unmittelbaren Einfluß desselben auf mein Gefühl der Lust und Unlust, diese subjective Beziehung anzuerkennen, das ist, ihn für angenehm zu erklären. Was das Schöne aber betrifft, so ist die Contemplation des Objects meine eigene Sache, und das Wohlgefallen daran gründet sich daher auf Entschließung, das heißt hier, auf Gunst. Das Wohlgefallen am Angenehmen sowohl als am Guten gründet sich auf Nöthigung. Diese, als von einem angenehmen Object auf das Gemüth ausgeübt, heißt Neigung, weil dieses Wohlgefallen sofort mit Interesse verknüpft ist und die Begierde nach einem solchen Gegenstande rege macht. Da es in der Beurtheilung

theilung des Guten auf einen Zweck ankommt, derselbe möge subjectiv oder objectiv seyn, so ist es klar, daß das Wohlgefallen auch am Guten kein freyes ist. Die Nöthigung desselben, als durch einen Gegenstand, der dem objectiven Zweck der Vernunft entspricht, (durch schlechthin gute Handlungen) auf das Gemüth bewirkt, heißt Achtung. Auch sind die Ausdrücke, wodurch man das Wohlgefallen in den drey Fällen bezeichnet, verschieden. Jedermann sagt vom Angenehmen, daß es ihn vergnügt, vom Schönen dagegen, daß es ihm gefällt, und endlich vom Guten, daß er es schätze und billige.

Das Angenehme erzeugt Neigung. Nur wenn diese befriedigt ist, ist die Beurtheilung möglich, ob auch der angenehme Gegenstand schön sey, und das Wohlgefallen an dem auch schönen Object ist sodann ein ganz anderes, als das an dem bloß angenehmen. Auf ähnliche Art verhält es sich auch mit den Objecten der Sittlichkeit. Das Wohlgefallen an einer sittlich guten Handlung ist kein freyes. Der objective Zweck ist durch die practische Vernunft selbst uns aufgegeben, und Achtung für das Gute wird uns abgenöthigt. Aber nach derselben kann auch ein bloßes Geschmacksurtheil über Handlungen geschehen. Von dieser Art sind die Urtheile über Conduite, Anständigkeit und Höflichkeit. Hier ist eine Wahl möglich, um seine Handlungen dem Geschmack angemessen zu machen, dagegen in Ansehung der Sittlichkeit keine Wahl möglich ist, indem das Gesetz selbst geradehin entscheidet, was sittlich gut oder böse ist.

Aus dem ersten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Misfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt Schön.

Zweytes Moment des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach.

In einem Erkenntnißurtheil werden Vorstellungen als für jedermann gültig verbunden, und die Transcendentalphilosophie hat die Möglichkeit dieser Urtheile in der Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung aufgedeckt. Das Erfahrungsurtheil ist aber seiner Natur nach ein einzelnes Urtheil, und daher ist jene Gültigkeit für jedermann nur eine subjective und keine objective Allgemeinheit. Da finden wir nun eine merkwürdige Uebereinstimmung des reinen Geschmacksurtheils und des Erfahrungsurtheils. Derjenige, der einen Gegenstand für schön erklärt, sinnet dieses Urtheil einem jeden zu. Es ist ihm, als wenn er ein Erfahrungsurtheil thäte. Sein Geschmacksurtheil hat mit diesem zwar keine objective Allgemeinheit, welcher es nur gerade so wie dieses, nämlich vermittelst der Analogie, fähig ist; aber Gültigkeit für jedermann wird doch in beiden Urtheilen gedacht. Auch kann man diese subjective Allgemeinheit schon aus dem ersten

Moment

Moment des reinen Geschmacksurtheils ableiten. Denn wenn man sich bewußt ist, daß man zu dem Urtheil, daß ein gewisses Object schön ist, nicht durch die Existenz des Objects bestimmt worden, so ist man eben darin sich auch der Entfernung aller subjectiven Gründe des Urtheils bewußt. Wer Neigung zu einem Gegenstande hat, zeigt an, daß er in seinem Urtheil über denselben nicht frey ist. Er hängt darin von einer Privatbedingung ab, welche sein Urtheil von der objectiven Wahrheit abziehen kann. Allein da ein Urtheil über das Schöne doch auch wieder kein Erkenntnißurtheil ist, folglich auf objective Wahrheit keinen Anspruch macht, so kann aus der Abwesenheit aller Privatgründe nur soviel folgen, daß die subjective Beziehung in diesem Urtheil als für jedermann gültig gedacht werden müsse.

Es ist von der größten Wichtigkeit, sich von dieser subjectiven Allgemeinheit eines reinen Geschmacksurtheils zu überzeugen. Wir wollen daher in Ansehung derselben das Schöne mit dem Angenehmen und Guten vergleichen. Wer einen Gegenstand angenehm nennt, liſt sich bewußt, ein bloßes Privaturtheil gefällt zu haben, und ist es zufrieden, wenn ihn ein anderer nicht so findet. Das Gefühl der Annehmlichkeit hängt unmittelbar von der Apprehension, oder der Art ab, wie der Gegenstand gegeben wird, so daß, wie schon gezeigt worden, die Materie des Urtheils, daß etwas angenehm ist, aus bloß subjectiven Vorstellungen besteht. Da mag es nun irgend ein Sinn seyn, in welchem das Object gegeben ist, so kann doch die bloß subjective Vorstellung in verschiedenen Subjecten

sehr

sehr verschieden seyn, und selbst die zuweilen große Uebereinstimmung, die man hierin antrifft, kann nur als zufällig gedacht werden. Das bestätigen auch die wirklichen Urtheile, die man über das Angenehme fället. Dem einen ist der Canariensect angenehm, und ein anderer findet ihn unangenehm; dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den von den Saiteninstrumenten. Auf Einhelligkeit in dieser Art Urtheile zu dringen, fällt niemandem in den Sinn, und findet sie sich auch wirklich in vielen Fällen, so ist sie doch nur empirisch. In Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack.

Was aber die Beurtheilung des Schönen betrifft, so ist man sich bewußt, daß man jedem andern dasselbe Urtheil ansinne. Wir tadeln einen andern, der das nicht schön findet, was wir so beurtheilen, und sagen, daß er keinen Geschmack habe, welcher Tadel in Ansehung des Angenehmen nicht Statt findet. Hier kann man gar nicht sagen, etwas ist mir schön, so wie es heißen muß: etwas ist mir angenehm. Man spricht von der Schönheit, als von einer Eigenschaft der Dinge, und sagt daher: die Sache ist schön. In diesem Umstande stimmt nun aber diese Beurtheilung mit der des Guten überein. Allein das Wohlgefallen am Guten gründet sich auf Begriffe, und läßt sich hieraus a priori leicht einsehen. Was das schlechthin-Gute betrifft, so ist der Zweck objectiv, und der Grund des Wohlgefallens an Handlungen, die ihm entsprechen, ist für jedermann gültig. In Ansehung

sehung des wozu Guten ist die Beurtheilung, daß Begebenheiten einem gewissen Zweck, wenn derselbe gleich nur subjectiv ist, entsprechen, logisch, und das Verhältniß dieser Uebereinstimmung zum Gefühl der Lust und Unlust ist daher eben sowohl als allgemeingültig zu denken. Aber nicht die Angemessenheit der Anschauung zu einem gewissen bestimmten Begriff, sondern die Anschauung selbst, wird in der Beurtheilung des Schönen auf das Gefühl bezogen.

Da es aber doch gewiß ist, daß Schönheit keine Eigenschaft der Dinge ist, und dieselbe ohne subjective Beziehung gar nichts ist, das Urtheil über Schönheit also nothwendig ästhetisch und kein Erkenntnißurtheil ist, so entsteht hier die Frage, wie denn die subjective Allgemeinheit zu erklären sey, deren man sich in dem Ausspruche eines reinen Geschmacksurtheils bewußt ist. Die Beantwortung selbst, dieser Frage, schieben wir noch auf, aber die Gründe, worauf dieselbe beruht, müssen hier schon gegeben werden.

In der Critik der reinen Vernunft wurde ein bloßes Wahrnehmungsurtheil von einem Erfahrungsurtheil unterschieden. Die Synthesis des empirischen Mannigfaltigen zur subjectiven Einheit des Bewußtseyns ist die Wahrnehmung. In derselben liegt also nichts weiter, als die bloße Auffassung des empirischen Gegebenen. Daß Erfahrung daraus werde, und die Verknüpfung des empirischen Mannigfaltigen als für jedermann gültig (als subjectiv allgemein) gedacht werde, mithin das Bewußtseyn des Gegebenen in das Bewußtseyn eines gegebenen Objects übergehe, dazu gehört noch ein besonderer Verstandesact, und dieser ist

kein

kein anderer, als der Schematismus des reinen Verstandes. Das empirische Gegebene wird in Beziehung auf Zeit durch die reinen Verstandesbegriffe als nothwendig verknüpft vorgestellt, und diese Vorstellung ist die Vorstellung von einem Gegenstande.

Soviel ist nun wol klar, daß diese Erklärung des subjectiv Allgemeingültigen, welche das Wesen eines Erfahrungsurtheils ausmacht, für eben diese subjective Allgemeinheit in einem reinen Geschmacksurtheil nicht gelten kann. Das Verfahren des Verstandes mit den Schematen seiner Begriffe, in Beziehung auf ein Gegebenes, erzeugt die objective Einheit des Bewußtseyns. Was aber die Beurtheilung des Schönen betrifft, so ist dieselbe doch immer nur Vorstellung der subjectiven Einheit. Diese nun sonst fremdartige Bestimmung einer Gemeingültigkeit an dieser subjectiven Einheit, wird dann nun wol nicht anders als aus einem gewissen Verhältniß derselben zur objectiven erklärt werden können. Aus ihr selbst sie zu erklären, ist unmöglich, indem man sonach bloß in dem Begriff von einer subjectiven Beziehung auch die Gültigkeit für jedermann antreffen müßte, welches aber diesem Begriff gerade entgegen ist, da derselbe nur die Bestimmung eines Subjects, mit Ausschließung dessen, ob dieselbe auch andern Subjecten eigen ist, zukömmt.

Wir sagten vorher, daß aus der deutlichen Vorstellung des ersten Moments eines reinen Geschmacksurtheils, nemlich als eines zwar ästhetischen Urtheils, jedoch eines solchen, worin das Wohlgefallen am Schönen als gänzlich uninteressirt gedacht wird, das

zweyte Moment der subjectiven Allgemeinheit fließe. Umgekehrt weiset auch diese zweyte Eigenschaft auf die erste zurück. Denn wenn ein Urtheil als für jedermann gültig gedacht wird, so kann das Gefühl der Lust nicht vor der Beurtheilung des Gegenstandes vorhergehen, das ist, die Materie eines solchen Urtheils kann nicht aus bloß subjectiven Empfindungen bestehen, sondern die Beurtheilung muß dem Gefühl der Lust vorhergehen und die Materie des Urtheils muß aus objectiven Vorstellungen bestehen; das Gefühl der Lust wird mithin nicht von dem existirenden Gegenstand, sondern nur von der Vorstellung von ihm abhängen, das heißt, es wird ein freyes, uninteressirtes Wohlgefallen seyn. Wir unternehmen hier aber noch nicht die Deduction dieses Urtheils, sondern zerlegen es nur in seine Momente, die wir als Facta aufstellen, von denen aber das zweyte unsere ganze Aufmerksamkeit erfordert, weil dasselbe sowohl die Nothwendigkeit einer Deduction andeutet, als auch dieselbe am beßten vorbereitet. Wir werden nämlich diese Deduction schon großentheils erreichen, wenn wir auf Folgendes aufmerksam sind.

Die Objecte müssen uns in der Anschauung entweder wirklich gegeben seyn, oder doch wenigstens so vorgestellt werden, daß die empirische Synthesis sie antreffen könne, wenn Erkenntniß derselben möglich ist. Nun ist die Anschauung die Vorstellung des Einzelnen und als solche durchgängig bestimmt. Mehrere Objecte können nur in sofern durch einerley Vorstellung vorgestellt werden, als dieselbe in mehrern Stücken unbestimmt, folglich ein Begriff ist. Es ist aber ein

sub-

subjectives Princip unſers Erkenntnißvermögens, durch allgemeine Vorſtellungen die Objecte zuſammenzufaſſen, das iſt, ſie zu denken. Nun kann es Gegenſtände geben, in Anſehung deren der Uebergang von der Anſchauung zum Begriff vorzüglich leicht iſt, dieſe Objecte würden nun nicht durch ſchon erworbene Begriffe gedacht, ſondern lediglich angeſchauet werden. Allein das, daß ihre Anſchauung der Möglichkeit der Begriffe entſpricht, das wird eine beſondere Vorſtellung ſeyn, die nur bloß ſubjectiv ſeyn kann, das iſt, man wird ſich derſelben nur als eines Gefühls bewußt ſeyn, weil dieſe Tauglichkeit der Anſchauung für die Beziehung auf Begriffe, durch keinen Begriff vorgeſtellt, ſondern nur empfunden wird. Gleichwohl würde dieſe Empfindung als gültig für jedes Weſen, deſſen Erkenntnißvermögen, ſo wie das unſrige, von Anſchauungen zu Begriffen geht, gedacht werden müſſen. Einbildungskraft und Verſtand ſind diejenigen Vermögen, die jedes Erkenntniß hervorbringen. Der erſtern ſind wir uns in der Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen der Anſchauung bewußt. Der Verſtand aber erzeugt die Einheit, das iſt, das Bewußtſeyn, das alle Theile befaßt, den Begriff. Ein jeder in der Anſchauung gegebene Gegenſtand iſt als ein Einzelnes durchgängig beſtimmt, und es verſteht ſich, daß auch die durchgängige Beſtimmtheit, wodurch wir die Anſchauung erklärt haben, nur in dieſem Sinn, nämlich objective, zu nehmen ſey, (indem wir alle Beſtimmungen eines uns empiriſch gegebenen Objects unmöglich wiſſen können) und ſubjective nur ſoweit, als das Bewußtſeyn des Gegebenen reicht. Die Einheit des

Mannigfaltigen kann demnach nur durch einen Begriff gedacht werden, also durch eine Vorstellung, die nothwendigerweise viele Bestimmungen des Gegenstandes unbestimmt läßt. Die Einheit des Begriffs überhaupt ist in jedem Erkenntniß von zweyerley Art. Die objective Einheit des Bewußtseyns wird durch Begriffe gedacht, die nichts Empirisches enthalten, wodurch aber der Verstand die nothwendige Verknüpfung in die Vorstellung, um sie zur Vorstellung von einem Gegenstande zu erheben, hineinbringt; die empirische Einheit ist aber diejenige des empirischen Begriffs, durch welche, gemäß der vorhergehenden, ein Object in der Anschauung gedacht wird. Diese letzte ist demnach einer jeden Erkenntniß wesentlich, indem durch sie das gesammte Mannigfaltige des gegebenen Gegenstandes begriffen wird, welche Vorstellung zugleich das Bewußtseyn in sich schließt, daß viele Bestimmungen des Objects nicht vorgestellt werden. Nun kann man das vorher angedeutete Verhältniß der subjectiven Einheit in der Beurtheilung des Schönen, zur objectiven, und folglich auch den Grund der subjectiven Allgemeinheit dieser Urtheile deutlicher erblicken. Dieses Verhältniß besteht in der leichtern Erzeugung der empirischen Einheit des Begriffs, und derselben kann man sich nur durch ein Gefühl bewußt werden. Zur Bestätigung des Gesagten soll Folgendes dienen. An einem bekritzelten Blatt, wo alle Striche durch einander laufen, kann niemand ein Wohlgefallen haben, welches dagegen an einer regelmäßigen Figur leicht zu spüren ist. (Woher das Wohlgefallen an einer steifregelmäßigen, geometrischen Figur, unmerklich

ist,

ist, gegen dasjenige an einer freyen Zeichnung, wird in der Folge gesagt werden.) Der Grund ist nach dem Vorhergehenden einleuchtend. Denn da in einer solchen Vorstellung kein Zug sich vor dem andern hervorhebt, so vermißt der Verstand gewisse Stücke in der Anschauung, an die er gleichsam sich stützen kann, und in deren Zusammenfassung er den Gegenstand selbst vorstellen kann, dessen sämtlicher Bestimmungen er in keinem Fall sich bewußt werden, sondern denselben nur immer denken kann. Der Zustand des freyen Spiels der Erkenntnißvermögen, der Einbildungskraft und des Verstandes, ist es demnach, dessen man sich in einem reinen Geschmacksurtheil bewußt ist, und der sich allgemein muß mittheilen lassen, weil er der Zustand ist, der zu einem Erkenntniß überhaupt erforderlich ist. Das Bewußtseyn dieses Zustandes macht die ästhetische Beurtheilung des Gegenstandes und das Geschmacksurtheil selbst aus. Von derselben läßt sich nun zwar das Wohlgefallen am Schönen absondern; aber da jene Beurtheilung als die Ursache dieses Wohlgefallens anzusehen ist, so wird in dem ästhetischen Urtheil auch dieses Wohlgefallen jedermann, der in Verbindung des Verstandes und der Sinne zu urtheilen bestimmt ist, zugemuthet.

Aus dem zweyten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen:

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drit-

Drittes Moment der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

Es frägt sich nun, wie das Verhältniß der Vorstellungen in einem reinen Geschmackurtheile, gemäß der dritten Function der Urtheile, zu denken sey, ob categorisch als ein Verhältniß des Subjects zum Prädicat, oder hypothetisch als ein Verhältniß des Grundes zur Folge. Da Schönheit keine Eigenschaft der Dinge und nur in Beziehung auf das urtheilende Subject etwas, sonst aber gar nichts ist, so ist klar, daß die Verknüpfung zwischen dem Gegenstande und der Schönheit, die man im Geschmacksurtheil ihm beylegt, keine innere (zwischen einem Subject und dem ihm adhärirenden Prädicat) seyn kann. Es kommt also nur noch darauf an, deutlich zu machen, wie eine real äußere Verknüpfung zwischen dem Object und seiner Schönheit stattfinden werde.

Nun aber ist die Schönheit auch keinesweges die Wirkung eines Objects, weil sonst der Begriff vom Object nothwendigerweise als Zweck, entweder als subjectiver oder als objectiver Zweck vorgestellt werden müßte. Denn wenn ein Gegenstand die Ursache des Gefühls der Lust ist, die Lust aber im Allgemeinen derjenige Gemüthszustand ist, in welchem ein Subject sich seiner Causalität, sich in diesem Zustande zu erhalten, bewußt ist, so wird der Begriff von einem ob-

solchen Object als eine Causalität dasselbe hervorzubringen, oder seine Existenz zu erhalten, das ist, als Zweck gedacht. Wenn nun die Vorstellung der Lust, welche die Existenz eines Objects verursachen würde, das Begehrungsvermögen bestimmt, das Object hervorzubringen, so ist der Begriff davon ein subjectiver Zweck; wird dagegen der Wille zur Hervorbringung des Objects durch ein Vernunftgesetz bestimmt, so geht die Vorstellung der Lust der Willensbestimmung nicht vorher, auch ist die Lust selbst eigentlich nicht eine Folge derselben, sondern sie ist der Gemüthszustand selbst des bestimmten Willens. In dem letzten Fall ist der Begriff vom Object ein objectiver, für jedermann gültiger Zweck, und obgleich die Vorstellung der Lust kein Bestimmungsgrund des Willens ist, so ist sie doch, so wie im ersten Fall, mit Interesse verknüpft, indem sie ebenfalls von der Existenz des Objects abhängt. Da nun die Lust in der Beurtheilung des Schönen ein ganz uninteressirtes Wohlgefallen ist, so ist klar, daß das reale Verhältniß zwischen dem Object und seiner Schönheit auch nicht dasjenige der Ursache und ihrer Wirkung seyn kann.

Die Zweckmäßigkeit ist die Uebereinstimmung eines Objects mit dem Begriffe von ihm, sofern derselbe ein Zweck ist. Da nun, wo dieser Begriff gegeben ist, und sein Product, das Object, nur in Beziehung auf ihn zu beurtheilen ist, da ist die Zweckmäßigkeit objectiv. Subjectiv und lediglich formal ist dieselbe da, wo dieser Begriff keinesweges gegeben ist, sondern gesucht werden muß. Der Gegenstand, der als subjectiv

jectiv zweckmäßig beurtheilt wird, wird auf keinen bestimmten Begriff bezogen, sondern wir beziehen ihn in dieser Beurtheilung nur überhaupt auf einen Begriff, ohne daß wir denselben bestimmt denken.

Die objective Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, das ist, die Nützlichkeit, oder die innere, das ist, die Vollkommenheit des Gegenstandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung von seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus dem Vorhergehenden klar. Wir würden das Object sonst lediglich auf einen Privatzweck beziehen, und das Wohlgefallen würde nur als für diejenigen Subjecte gültig, die diesen Zweck haben, angesehen werden. Auch würde dasselbe ein mit Interesse verknüpftes Wohlgefallen seyn. Das Wohlgefallen am Nützlichen ist mit dem am Angenehmen darin übereinstimmend, daß beide nur als privatgültig vorgestellt werden. Das erste setzt aber Beurtheilung voraus, ob auch ein Object einem gewissen subjectiven Zweck entspreche, wiewohl das Wohlgefallen lediglich an diesem Zwecke haften, und aufhören würde, wenn dieselbe in einem Subject nicht mehr stattfände; das Wohlgefallen am Angenehmen setzt dagegen keine Beurtheilung voraus, weil es diejenige Lust ist, die schon mit der Apprehension des Objects verknüpft ist. Wenn man aber in der Beurtheilung des Nützlichen, davon, daß hier der Zweck ein Privatzweck ist, abstrahirt, dann geht der Begriff der Nützlichkeit eines Gegenstandes in den der Vollkommenheit desselben über. Nun ist es zwar wahr,

daß

daß das Wohlgefallen an Vollkommenheit demjenigen an Schönheit am nächsten kömmt, und daß daher auch beide mit einander verknüpft seyn können, wie wir bald zeigen werden, ohne daß von dem ersten das zweyte verdorben und unrichtig gemacht werden dürfe, obgleich es doch dadurch eingeschränkt wird; aber dem ungeachtet kann Schönheit niemals in den Begriff der Vollkommenheit aufgelöst werden. In dem ästhetischen Urtheil über Vollkommenheit findet die Beziehung der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff, auf das Gefühl der Lust und Unlust statt, und da dieser Begriff nicht als subjectiver Zweck von dem beurtheilenden Subject angesehen wird, so ist freylich das Wohlgefallen an Vollkommenheit frey und ohne Interesse, so wie das am Schönen. So z. B. bezieht der Beurtheiler eines Gebäudes das Mannigfaltige desselben auf den bestimmten Begriff von einem Pallast, einer Kirche oder Arsenal, und in dieser Beziehung ist sein Urtheil über die Vollkommenheit des Gegenstandes lediglich ein Erkenntnißurtheil. Das ästhetische Urtheil, welches die Beziehung eben dieser Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zum bestimmten Begriff auf das Gefühl der Lust und Unlust ausdruckt, gründet sich auf jenes Erkenntnißurtheil, ist aber von allem Interesse frey, sofern der Zweck, auf den das Mannigfaltige bezogen wird, nicht subjectiver Zweck des Urtheilenden ist. Aber ein solches Urtheil ist doch jederzeit nur ein ästhetisches über Vollkommenheit, und immer wesentlich von dem über Schönheit verschieden. Denn dieses letzte ist selbst

kein

kein Erkenntnißurtheil, und gründet sich auch auf gar kein Erkenntnißurtheil. Wir beurtheilen eine Blume oder irgend ein Object als schön, indem wir gar nicht darnach fragen, was für ein Gegenstand es seyn soll. Die Uebereinstimmung der ästhetischen Urtheile über Vollkommenheit und über Schönheit in dem angeführten Puncte, ist aber wol die Ursache, woher von vielen Philosophen beide Urtheile für einerley gehalten worden sind.

Aus diesem erhellet nun, daß das ästhetische Urtheil über Schönheit kein Wohlgefallen an objectiver Zweckmäßigkeit, weder an äußerer noch an innerer ausdruckt, und es bleibt nichts übrig, als sich die subjective Zweckmäßigkeit, das ist, die Zweckmäßigkeit ohne Zweck, die in demselben wirklich gedacht wird, deutlich vorzustellen. Es ist klar, daß wir ein Object, so fern wir es schön nennen, auf keinen bestimmten Begriff beziehen. Allein, indem in der Beurtheilung des Schönen wir uns des freyen Spiels der Einbildungskraft und des Verstandes, und der Tauglichkeit des Mannigfaltigen für die Einheit des Begriffs bewußt sind, so beziehen wir das Object überhaupt auf einen, aber keinesweges bestimmten Begriff. Diese Beziehung auf einen unbestimmten Begriff läuft damit überein, als wenn wir urtheilten, daß ein von dem unsrigen verschiedener Verstand das Object zweckmäßig für unser Erkenntnißvermögen gemacht hätte. Der Gemüthszustand nun, in welchem wir uns dieser bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte bey derjenigen Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, welche für sich betrach-

tet

tet eine objective Vorstellung ist (nicht wie die Materie des Urtheils über das Angenehme, welche bloß subjectiv ist), bewußt sind, ist die Lust selbst. Diese Vorstellungsart ist ganz verschieden von derjenigen, wonach man etwa die Lust in einem reinen Geschmacksurtheil als Wirkung von einer Vorstellung, die ihre Ursache wäre, ansehen wollte. Denn diese Art ursachlicher Verknüpfung könnte nicht anders als durch Erfahrung erkannt werden. Indem das Gemüth in der Betrachtung des Schönen des freyen Spiels seiner Erkenntnißkräfte sich bewußt ist, so ist dieses Bewußtseyn gerade dasjenige der Causalität, dieses Spiel zu unterhalten. Wir stellen demnach diese Lust als eine analytische Folge von dem Bewußtseyn, daß das Mannigfaltige eines gegebenen Objects der Einheit eines Begriffs angemessen sey, das ist, als identisch mit demselben, aber keinesweges als reale Folge von irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) vor. Diese Vorstellungsart ist ähnlich derjenigen, wonach wir die nothwendige Existenz des moralischen Gefühls in einem Subject, das seinen Willen dem Sittengesetz unterwirft, a priori erkennen können. Man würde dasselbe sehr verkennen, wenn man es als die Wirkung des Objects eines guten Willens ansehen wollte; auch würde diese Erkenntniß bloß empirisch seyn. Dagegen ist der Gemüthszustand eines durch das moralische Gesetz bestimmten Willens das moralische Gefühl. Ohngeachtet aber dasselbe der Willensbestimmung nicht vorhergeht, sondern darauf folgt, so ist es doch ein practisches Gefühl, indem man sich desselben als eines von der Existenz des Objects (der

sitt-

ſittlichen Handlung, das iſt, der Willensbeſtimmung ſelbſt abhängigen Gefühls bewußt iſt. Das Wohlgefallen am Schönen iſt aber bloß contemplativ. Wir ſind uns deſſelben als eines Gefühls bewußt, das gar nicht vom Gegenſtande, ſondern lediglich von der Vorſtellung deſſelben, in welcher er uns gegeben iſt, abhängt. Ihre Cauſalität äußert ſich lediglich in dem Beſtreben, dieſen Gemüthszuſtand zu erhalten.

Das Geſchmacksurtheil, wodurch wir unſer Wohlgefallen an der Vollkommenheit eines Gegenſtandes ausdrucken, kann mit dem äſthetiſchen Urtheil über die Schönheit eben deſſelben Objects verbunden werden. Ein Urtheil, in welchem dieſe beide Momente einer bloß ſubjectiven Beziehung vereinigt ſind, beſteht in der Erklärung, daß etwas unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs ſchön iſt. Dieſe auf ſolche Bedingung eingeſchränkte Schönheit, iſt dann bloß die anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Ein ſolches Geſchmacksurtheil iſt nicht rein, indem dadurch ein dem Wohlgefallen am Schönen ganz fremdes Wohlgefallen an Vollkommenheit als beygeſellet gedacht wird. Die Schönheit an einem Object, die keinen Begriff deſſelben vorausſetzt, iſt die für ſich beſtehende, oder freye Schönheit (pulchritudo vaga). Blumen ſind freye Naturſchönheiten. Was eine Blume für ein Object ſeyn ſoll, daran denkt auch der Botaniker nicht, wenn er ſie für ſchön erklärt. Viele Vögel, (der Papagey, der Colibrit, der Paradiesvogel,) eine Menge Schaalthiere des Meers ſind für ſich Schönheiten. Dieſem Urtheil geht nicht ein Erkenntnißurtheil vorher, wo-

nach

nach, was ein solches Object seyn soll, zuvor gedacht wird, sondern, indem die Urtheilskraft die Vorstellung, in der das Object gegeben ist, nicht verläßt, wird das Object für schön erklärt. Die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten u. s. w. bedeuten für sich nichts; sie stellen kein Object unter einem bestimmten Begriff vor, und sind daher freye Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text, zu derselben Art zählen.

Das ästhetische Urtheil über adhärirende Schönheit setzt dagegen einen bestimmten Begriff voraus, wonach zuvörderst gedacht wird, was das Object seyn soll. Das Wohlgefallen an der Schönheit eines solchen Objects kann dann nur in sofern Statt finden, als dieselbe mit diesem Begriff vereinbar ist und demselben nicht widerstreitet. Will man an einem solchen Gegenstande die freye Schönheit beurtheilen, so muß man von seinem Begriff abstrahiren. Es läßt sich hieraus der Streit erklären, der sich bisweilen unter Personen, die über die Schönheit eines Gegenstandes urtheilen, vorfindet. Der eine hat die bloß freye Schönheit im Sinn, und indem er das Mannigfaltige des Objects auf keinen bestimmten Begriff bezieht, sondern es ihm gleichgültig ist, was das Object ist, erklärt er es für schön, indessen ein anderer auf diesen Begriff sieht und mithin die bloß anhängende Schönheit meint. Aber auch in dem Urtheil über bloß anhängende Schönheit verwechseln wir doch nicht das Wohlgefallen an Vollkommenheit mit dem-

jeni-

jenigen an Schönheit. Wenn das Mannigfaltige eines Objects zu einem bestimmten Begriff von ihm zusammenstimmt, so ist das Wohlgefallen an dieser Zusammenstimmung doch immer nur dasjenige an Vollkommenheit. Legen wir nun diesem Gegenstande auch Schönheit bey, so ist dieses Urtheil von demjenigen, wornach wir ihn für gut erkennen, ganz verschieden. Aber da die letzte Beurtheilung absichtlich geschieht, die erste dagegen ein bloßes freyes Spiel des Verstandes und der Einbildungskraft ist, so muß das Wohlgefallen an der freyen Schönheit des Objects, welches Statt findet, wenn man von seinem Zweck abstrahirt, verschwinden und gar in Misfallen übergehen, wenn eben dasjenige an dem Gegenstande, was unser Urtheil, daß es schön ist, bestimmte, diesem Zweck widerstreitend befunden wird. So wird öfters vieles an einem Gebäude, so lange die Betrachtung bloß an der Anschauung haftet, gefallen, aber die Vergleichung mit dem, was es seyn soll, daß es eine Kirche, oder ein Pallast, oder ein Arsenal, oder ein Gartenhaus seyn soll, wird machen, daß es mißfalle. Man würde eine Gestalt mit allerley Schnörkeln und leichten, doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tettawiren thun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligern sanftern Umriß der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte. In der Verbindung des Schönen mit dem Guten muß demnach das erste dem letzten nachstehen, und es kann nur unter der Bedingung ein einiges

Wohl-

Wohlgefallen aus beiden Momenten entstehen, als das Schöne dem Guten nicht widerstreitet. Es kann demnach zwar eine adhärirende Schönheit geben, aber eine adhärirende Vollkommenheit würde ein Widerspruch seyn.

Da das Wohlgefallen an freyer Schönheit bloß contemplativ ist, und ein Urtheil, welches etwas als freye Schönheit erklärt, auf keinen Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, Rücksicht nimmt, sondern lediglich die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen der Anschauung zu einem Begriff überhaupt ausdruckt, und mithin bloß an der Vorstellung, in welcher das Object gegeben ist, haftet, so ist klar, daß es keine Regeln geben könne, welche dasjenige, was als freye Schönheit zu beurtheilen ist, lehren können. Ganz anders verhält es sich mit der bloß anhangenden Schönheit. So fern dieselbe doch immer Schönheit und nicht Vollkommenheit ist, so ist zwar gewiß, daß auch in Ansehung derselben keine Vorschriften möglich sind; allein in Ansehung des Vereinigungspuncts des Wohlgefallens an Schönheit und desjenigen an Vollkommenheit muß es dergleichen geben, dieselben werden dann aber auch nicht Regeln des Geschmacks, sondern nur der Vereinbarung desselben mit der Vernunft seyn. Sie werden Vorschriften seyn, um objectiv allgemeingültigen Urtheilen, deren Erzeugung nur durch Vernunft und durch mühsamen Vorsatz möglich ist, eine subjective lediglich ästhetische Allgemeinheit zu geben, deren Bewußtseyn auf keiner absichtlichen Thätigkeit der Erkenntnißkräfte beruht. Das Gute wird freylich dadurch, daß Schönheit ihm

anhängt, seinem Zwecke nicht noch entsprechender, und man kann daher eben so wenig sagen, daß die Vollkommenheit durch die Schönheit, als daß die Schönheit durch die Vollkommenheit etwas gewinne; aber das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft gewinnt in der Zusammenstimmung der objectiven Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, die durch Vernunft erkannt wird, mit der subjectiven bloß formalen Zweckmäßigkeit desselben, deren Bewußtseyn bloß Gefühl ist.

Aber auch was die Vereinigung des Schönen mit dem Guten betrifft, so werden, ohngeachtet der Geschmack dadurch fixirt wird, das heißt, Regeln dieser Vereinigung gegeben werden können, dieselben keine objective Geschmacksregeln seyn, nemlich nicht solche, die einen Begriff aufstellen, der die Fälle der anhangenden Schönheit eines einem bestimmten Begriff entsprechenden Objects unter sich fassen könnte. Principien des Geschmacks von dieser Art aufzusuchen, würde eine ganz unnütze Bemühung seyn, weil das, was gesucht würde, gar nicht gefunden werden könnte, da das Urtheil über Schönheit bloß subjective Gültigkeit hat und kein Erkenntnißurtheil ist. Allein da in Ansehung der adhärirenden Schönheit vor aller Beurtheilung, ob das Object schön ist, diejenige, ob es das ist, was es seyn soll, ob es also gut ist, vorhergeht, so schränkt sich ein solches ästhetisches Urtheil auf die Sphäre derjenigen Objecte ein, die unter diesem bestimmten Begriff stehen, und man bemerkt daher den Vortheil leicht, der daraus entspringen muß, den aber die Beurtheilung der vagen Schönheit entbehrt. Die

letzte

letzte gründet sich nicht allein nicht auf einen bestimmten Begriff, (welches freylich auch bey der bloß anhängenden Schönheit der Fall ist,) sondern sie ist auch mit gar keinem vergesellschaftet. Wir beziehen in diesem Urtheil die Vorstellung, in der das Object gegeben ist, die Anschauung, auf unser Gefühl der Lust und Unlust, und da kann es dann keine Vergleichung geben unter schönen Objecten, wonach man etwa bestimmen könnte, welches schöner als ein anderes wäre. Diese Entscheidung und daher auch die Entscheidung über den Geschmack selbst, und ob jemand Geschmack habe oder nicht, kann bloß die anhängende Schönheit betreffen. Da nun aber die Erklärung, daß ein Object, das unter einem bestimmten Begriff gedacht wird, schön ist, auf einer bloß subjectiven Beziehung beruht, und gar nichts mit einem Erkenntnißurtheil zu thun hat, obgleich ein solches ihm vorausgeht; so ist klar, daß die für die anhängende Schönheit denkbaren Geschmacksregeln auch nur subjective Regeln, das ist, Darstellungen in der Anschauung seyn können. Demnach werden dieselben, sofern sie positive Regeln abgeben sollen, Muster seyn. Die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker, muß dieselben als solche bewähren. Diese wird aber doch nur ein empirisches Criterium seyn von der Wahrheit eines ästhetischen Urtheils, wovon niemand den wahren Grund außer sich sucht. Diese Einhelligkeit sehen wir nur als eine Bestätigung unsers eigenen Urtheils an, und wir verhalten uns darin so, wie in Ansehung der Erkenntnißurtheile, wo die Einstimmung anderer lediglich die Zuversicht zu uns selbst

vergrößert, aber nicht macht, daß andere an unserer Stelle urtheilen. Demnach werden die Muster des Geschmacks nicht Regeln seyn, die unsern Geschmack bestimmen, sondern umgekehrt werden sie Darstellungen seyn, an welchen sich unser eigenes Geschmacksvermögen offenbaren wird. Sie werden empirische Regeln seyn; aber die Regel a priori selbst, wonach wir sie beurtheilen, ist nirgendswo als in uns selbst anzutreffen. Wenn man sie Muster nennt, so geschieht dieses nicht, um anzuzeigen, daß man Geschmack erwerben werde, wenn man ihnen nachahmt, sondern um anzudeuten, daß man dieses Vermögen cultiviren werde, wenn man darüber urtheilt.

Hiernach wird sich der Gedanke klar vorstellen lassen, den man im Sinne hat, wenn man von einem Ideal der Schönheit spricht. Eine Idee ist ein Vernunftbegriff, und ein Ideal ist die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Derselbe muß als ein Maximum vorgestellt werden, wenn er durch irgend eine Idee gedacht werden soll, grade so als das Object der empirischen Anschauung unter Zeitbedingungen stehend muß vorgestellt werden, um es durch die reinen Verstandesbegriffe denken zu können. Indem nun dieser Begriff ein Merkmal ist einer jeden Idee, so zeigt sich doch unter denselben ein wesentlicher Unterschied. Wenn in irgend einem Fall die empirische Synthesis vermittelst des Begriffs des Maximi als vollendet gedacht wird, indem sie ihrer Natur nach doch niemals vollendet seyn kann, (sofern sie nämlich die Synthesis gemäß einem Verstandesbegriff ist, nach welchem jedwede Bedingung wieder bedingt

dingt ist) so ist die Idee ein transcendenter Begriff. Von dieser Art waren die transcendentalen Ideen, deren Ursprung und Natur die Critik der reinen Vernunft erforscht hat. Wenn aber vermittelst eben dieses Begriffs von einem Maximum die empirische Synthesis als vollendet vorgestellt wird, und die Vorstellung dieser Vollendung, dieser Synthesis nicht wiederstreitet, dann gehört der Gegenstand einer solchen Idee zu den Objecten der Erfahrung, obgleich es doch immer unmöglich ist, eine Erfahrung von ihm zu haben, weil durch Erfahrung man niemals von der Totalität desjenigen, was die Idee erfordert, versichert seyn kann. Von dieser Art sind die Begriffe von reiner Erde, reinem Wasser, oder auch der Begriff von einer moralischen Welt, an welcher der Begriff der sich selbst lohnenden Moralität sein Object fände.

Wenn nun das Princip der Beurtheilung der Muster des Geschmacks nirgendwo als in uns selbst angetroffen wird, und wir demselben gemäß über die Größe der Schönheit an Darstellungen urtheilen, so ist offenbar, daß dasselbe eine Idee in sich begreift. Diese wird aber doch lediglich eine ästhetische Idee seyn, das heißt, es wird durch sie ein gewisses Maximum lediglich unter einer subjectiven Beziehung vorgestellt. Aus diesem Grunde wird diese Idee auch nicht in Begriffe aufgelöst, sondern ihr Object nur in einzelner Darstellung vorgestellt werden können. Gleichwohl werden wir dasselbe nirgendwo antreffen (eben weil die Vorstellung eine Idee ist); sondern wir werden nur dasselbe hervorzubringen streben. Die ästhetische Idee wird demnach das Ideal des Schönen selbst seyn, da-

her, ist, weil sie Vorstellung des Einzelnen, oder vielmehr, weil wir die Vorstellung des Einzelnen bloß auf unser Subject, auf unser Gefühl der Lust und Unlust beziehen.

Daß ein Ideal des Schönen unsern ästhetischen Beurtheilungen zum Grunde liege, ist klar, weil sonst keine Vergleichung zwischen grösserer und minderer Schönheit stattfinden könnte. Auch ist es gewiß, daß nicht eine jede ästhetische Beurtheilung, nicht die der vagen, sondern bloß die der adhärirenden Schönheit darauf gegründet ist, weil nur die letzte durch einen Begriff von objectiver Zweckmäßigkeit fixirt ist. Obgleich das ästhetische Urtheil sich nicht auf diese gründet, so wird es doch durch dasselbe auf eine Sphäre beschränkt, und das macht die Vergleichung zwischen den schönen Gegenständen dieser Sphäre möglich. Schöne Blumen, ein schönes Ameublement wird beides als schön beurtheilt; ein Ideal derselben läßt sich nicht denken. In dieser Beurtheilung wird lediglich die Vorstellung, in der diese Objecte gegeben sind, auf das Gefühl der Lust bezogen, ohne daß sich dieselbe an einen bestimmten Begriff heftet.

Wenn demnach durch den Begriff von objectiver Zweckmäßigkeit bestimmt gedacht wird, was ein Object seyn soll, diesem Begriffe gemäß der Gegenstand aber auf eine verschiedene Art dargestellt werden kann, so ist zwischen diesen Vorstellungen eine ästhetische Vergleichung möglich, und eine unter allen möglichen wird als das Maximum, das ist, als das Ideal des Schönen vorgestellt. Es giebt jedoch Objecte, deren Schönheit wir doch nicht nach der Vorstellung von einem

einem Ideal beurtheilen, ohngeachtet ein Erkenntnißurtheil dem ästhetischen vorausgeht. Es läßt sich z. B. kein Ideal vorstellen von einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, einem schönen Garten u. s. w., vermuthlich weil die objective Zweckmäßigkeit dieser Gegenstände durch den Begriff derselben nicht genug bestimmt gedacht, und daher ihre Schönheit als eine vage Schönheit beurtheilt wird. Das dem ästhetischen vorausgehende Erkenntnißurtheil äußert sich in diesen Fällen nur auf negative Art, nämlich in dem Urtheil, daß vieles an diesen Gegenständen, welches für vage Schönheit würde aufgenommen werden, in Beziehung auf den Zweck, wozu das Mannigfaltige des Objects zusammenstimmen soll, nicht für schön gehalten wird. Es ist hiebey zu bemerken, daß diese Zwecke doch nur subjectiv sind, obgleich das Urtheil, daß ein Object einem solchen Zwecke entspricht, ein Erkenntnißurtheil ist. Da die Begriffe dieser Gegenstände, als Zwecke gedacht, jedoch keinesweges für jedermann gültig, bestimmt gedacht werden, so folgt daraus, daß die Sphäre der Objecte eines solchen Begriffs nicht fixirt genug ist, um über die ihnen anhängende Schönheit allgemeingültig zu urtheilen. Im Allgemeinen wird zwar derselbe, z. B. der Begriff von einem Wohnhause, bestimmt gedacht, und deswegen ist es möglich, an demjenigen, welches als vage Schönheit gefallen möchte, ein Misfallen zu haben, weil es der adhärirenden Schönheit widerstreitet; aber es ist unmöglich, ihn im Besondern zu fixiren, weil ein jeder seinen eigenen subjectiven Zweck mit demselben verbindet.

Digitized by Google

Unter allen Objecten auf der Erde existirt allein der Mensch als objectiver Zweck, indem der Begriff von dem, was er seyn soll, durch die Vernunft selbst bestimmt ist, und daher nur auf einerley Art vorgestellt werden kann. Hieraus folgt, daß unter allen Gegenständen in der Welt die Menschheit in der Person eines jeden Menschen, eines Ideals der Vollkommenheit fähig ist, eben daher, weil sie bloß nach einem objectiven Zweck beurtheilt wird, und die Beurtheilung der objectiven Zweckmäßigkeit derselben auf gar keinen subjectiven Zweck Rücksicht nimmt. Da dasjenige, was als objectiver Zweck vorgestellt wird, durch einen seinem Inhalte nach bestimmten Begriff gedacht wird, so ist auch ein jedes einzelnes Object, das unter diesem Begriff steht, in Ansehung desselben bestimmt. Mithin muß eine ästhetische Vergleichung zwischen diesen Gegenständen möglich seyn, und ein Maximum muß derselben nothwendigerweise zum Grunde liegen. Demnach ist der Mensch, weil er Zweck an sich selbst ist, auch eines Ideals der Schönheit fähig.

Nun aber zeigt sich hier eine Schwierigkeit, deren Wegschaffung uns jedoch vielleicht in die geheime Werkstätte des menschlichen Geistes, in der ein solches Ideal erschaffen und aufbewahret wird, führen kann. Die ästhetische Beurtheilung eines Objects besteht in der Beziehung derjenigen Vorstellung, in welcher dasselbe gegeben ist, auf das Gefühl der Lust und Unlust. Dagegen nimmt die Beurtheilung der Menschheit als eines Zwecks an sich selbst, gar keine Rücksicht auf diese Vorstellung, wodurch als zur Natur gehörend, der Mensch vorgestellt wird. Im Gegentheil

steht

steht dieses Urtheil in Verbindung mit demjenigen Begriff, wodurch der Mensch als ein intelligibles Object gedacht wird, der zwar seine objective Gültigkeit hat, die aber lediglich aus der Thatsache des Sittengesetzes, und nicht aus einer Vorstellung, in der dieses Object uns gegeben ist, erhellet. Wie soll demnach Darstellung der Menschheit, als eines objectiven Zwecks, mithin ein Ideal der Schönheit des Menschen, welches doch bloß auf Darstellung beruhen kann, möglich seyn?

Zur Vorstellung des Menschen gehört zuerst die äußere Anschauung, in der er uns als Gegenstand gegeben ist. Indem wir ihn noch nicht nach dem Vernunftbegriff von dem, was er seyn soll, denken, stellen wir ihn uns bloß als zu einer besondern Thierspecies gehörend vor. Die objective Zweckmäßigkeit, die sodann noch übrig bleibt, und in Ansehung deren die Schönheit des Menschen als anhängende Schönheit beurtheilt wird, ist nichts weiter, als eine von der Anschauung abstrahirte Regel. Das Maximum dieser Schönheit wollen wir die ästhetische Normalidee nennen, welche zwar nicht das Ideal der Schönheit selbst ist (indem diesem nicht ein empirisches und zufälliges, sondern ein Erkenntnißurtheil a priori vorausgehen muß, welches die Beziehung auf einen objectiven Zweck, welcher Begriff unwandelbar ist, ausdruckt), aber doch als ein veränderlicher Bestandtheil dazu gehört. Der Zweck, zu dem das Mannigfaltige des Objects zusammenstimmen soll, kann hier kein anderer seyn, als der Begriff vom Menschen, sofern er bloß eine äußere Erscheinung ist. Der Verstand

ſtand gelangt zu empiriſchen Begriffen, indem er das in der Vorſtellung des Einzelnen gegebene durchgängig beſtimmte unbeſtimmt denkt, und ein ſolcher Begriff iſt nicht gemacht, ſondern gegeben, dann, wenn die Erfahrung uns auf Objecte führt, die alle in gewiſſen Stücken zuſammentreffen, in andern aber von einander abweichen. Nun iſt der Menſch ein in der äußern Anſchauung gegebenes Object. Indem wir daſſelbe mehrmals antreffen, ſo bildet ſich allmählig die Vorſtellung, in welcher viele Beſtimmungen als unveränderlich, andere dagegen als veränderlich aufgenommen worden. So ſind die Gliedmaßen des Menſchen das Unveränderliche und Beſtändige in der Vorſtellung deſſelben, aber die Größe und das Verhältniß derſelben untereinander wird als unbeſtimmt vorgeſtellt. Die Uebereinſtimmung eines gegebenen Mannigfaltigen zu dieſem Begriff iſt nun die objective Zweckmäßigkeit, deren Beurtheilung der äſthetiſchen vorausgeht, und wornach die Schönheit des Menſchen als adhärirende Schönheit beurtheilt wird. Es frägt ſich: wie kommen wir zu der äſthetiſchen Normalidee des Menſchen? Um, wie dieſes zugehe, einigermaßen begreiflich zu machen, wollen wir eine pſychologiſche Erklärung verſuchen.

Es iſt bekannt, daß, auf eine uns ganz unbegreifliche Weiſe, die Einbildungskraft das Bild und die Geſtalt eines Gegenſtandes, aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch derſelben Art, ſelbſt von langer Zeit her, zu reproduciren wiſſe. Nun, glauben wir, läßt dieſes Vermögen alle Bilder der Menſchen, die man geſe-

gesehen hat, gleichsam auf einander fallen, und bildet sich den Umriß einer mittlern Gestalt, derjenigen, die ein arithmetisches Mittel aller gesehenen Gestalten ist. Dieses mittlere Bild ist die Normalidee eines schönen Menschen, und auf diese Art würde insbesondere die Normalidee einer schönen Mannsperson, eines schönen Weibes, eines schönen Kindes, entstehen, ja überhaupt diejenige eines jeden Gegenstandes einer bestimmten Art, als eines Pferdes, eines Hundes u. s. w. Der Erzeugung dieses Bildes, so wie dieses Bildes selbst, sind wir uns zwar nicht bewußt; aber indem wir über die grössere oder mindere Schönheit eines Objects einer gewissen Art urtheilen, werden wir zum wenigsten davon versichert, daß eine solche Einheit allen diesen Beurtheilungen zum Grunde liege, welchen irgendwo als in der Einbildungskraft sich aufhalten kann. Hieraus folgt aber auch das, was vorher erinnert worden, daß, weil diesem ästhetischen Urtheile die Beurtheilung derjenigen objectiven Zweckmäßigkeit, welche eine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen nur zu einem Begriff ist, der aber nicht als subjectiv allgemeingültig gedacht wird, (der hier der Begriff: Mensch, oder Thier von einer besondern Art ist,) vorausgeht, diese Normalidee nicht subjectiv allgemeingültig, mithin nicht dem Ideale gleich zu achten ist. Sie kann nur für alle diejenigen gültig seyn, die in Ansehung der gesehenen Gestalten darin übereintreffen, daß das Mittel derselben, für sie alle, gleich ausfällt, mithin nur für die Einwohner eines gewissen Landes. Daher muß ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit haben, als ein

Weißer,

Weißer, der Chineſe eine andere als ein Europäer. Dieſelbe iſt aber keinesweges aus der Erfahrung abgeleitet, ſondern nach ihr iſt die äſthetiſche Beurtheilung der Objecte der Erfahrung möglich. Wir legen ſie der Natur als Muſter unter, welches ſie in der Erzeugung der verſchiedenen Geſtalten zu erreichen geſucht hat, und in keinem Einzelnen völlig erreicht hat. Aber das Ideal der Schönheit iſt ſie noch nicht, ſondern ſie iſt nur die Bedingung, unter welcher daſſelbe möglich iſt, und nichts weiter als die Richtigkeit in Darſtellung der Gattung. Das Wohlgefallen an der Darſtellung derſelben iſt daher nur negativ; nämlich eigentlich nicht an der Schönheit derſelben, ſondern nur, weil ſie keiner Bedingung, unter der ein Ding einer Gattung ſchön ſeyn kann, widerſtreitet.

Unter allen Geſtalten iſt die des Menſchen die einzige, welche eines Ideals der Schönheit fähig iſt, und zwar lediglich daher, weil die Menſchheit als objectiver Zweck vorgeſtellt wird. Zwar kann der Ausdruck ſittlicher Geſinnungen, der Reinigkeit der Abſichten, Seelenruhe u. ſ. w. lediglich von der Erfahrung hergenommen werden, und man kann ſogar den Fall ſetzen, daß dieſer Ausdruck bey verſchiedenen Völkern verſchieden wäre, ſo würde doch, ſobald man nur wüßte, daß gewiſſe Geberden, einen ſittlichen Charakter anzeigen, ein Wohlgefallen an der Darſtellung derſelben erfolgen. Man bemerkt aber daher leicht, daß ein ſolches Urtheil, wodurch wir unſer Wohlgefallen ausdrucken, kein reines Geſchmacksurtheil iſt, indem dieſe ſubjective Beziehung nicht ſowohl

die

die Vorstellung, in der uns das Object (der sichtbare Ausdruck sittlicher Gesinnung) gegeben ist, sondern vielmehr die vermuthete sittliche Gesinnung selbst, und mithin die objective Zweckmäßigkeit des Objects betrifft. Auch finden wir, daß mit dem Wohlgefallen an einem Gegenstande, ein desto grösseres Interesse verknüpft ist, je mehr wir dafür halten, daß sich dasselbe dem Ideal nähere, (ohngeachtet kein Sinnenreiz sich in dieses Wohlgefallen mischen darf,) welches alles beweiset, daß ein solches Urtheil kein reines ästhetisches ist.

Wir haben gezeigt, daß das ästhetische Urtheil über Vollkommenheit sich mit dem über Schönheit vereinigen lasse, indem das erstere das Wohlgefallen an der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen eines Gegenstandes zu demjenigen, was derselbe seyn soll, ausdruckt, und weil derjenige, der ein solches Urtheil fället, da er nicht darnach frägt, was ihm das Object nutze, folglich nicht, ob dasselbe seinem subjectiven Zweck entspreche, ein uninteressirtes Wohlgefallen daran hat, mithin dieses Urtheil in diesem Puncte mit dem reinen Geschmacksurtheil übereinstimmt. Das erstere schränkt zwar das letzte ein, und macht, daß dasselbe nicht ein Urtheil über die vage, sondern nur über die adhärirende Schönheit seyn kann, aber es verdirbt es nicht; ja, die Schönheit als adhärirende Schönheit ist sogar eines Maximi fähig, weil das Object, dem dieselbe anhängt, noch vor dem Urtheil über dessen Schönheit, durch einen Begriff bestimmt gedacht wird, die Darstellung dieses Begriffs aber auf viele Weise geschehen kann. So lange jedoch dieser

ser Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, nicht als subjectiv-allgemeingültig gedacht wird (so wie der Begriff der äußern Erscheinung des Menschen), kann dieses Maximum der adhärirenden Schönheit, nur als Normalidee derselben vorgestellt werden. Zu einem Ideal des Schönen wird aber die subjective Allgemeingültigkeit eines Begriffs, zu dem das Mannigfaltige des gegebenen Objects zusammenstimmen soll, erfordert, und da unter allen Gegenständen, die uns gegeben sind, lediglich der Mensch durch einen solchen Begriff gedacht wird, so läßt sich auch nur bloß von ihm ein Ideal des Schönen als möglich denken. Wenn nun zwar in das Wohlgefallen an demselben Interesse sich einmischt, so ist dieses doch kein auf Empfindung, sondern lediglich auf einen Vernunftbegriff sich gründendes Interesse. Demnach kann dasselbe das Geschmacksurtheil nicht unrichtig machen; sondern dieses wird nur dadurch auf die Zusammenstimmung mit dem objectiven Zweck (der Menschheit) eingeschränkt, und das Wohlgefallen am Schönen demjenigen am Guten als untergeordnet betrachtet.

Wenn aber in einem Geschmacksurtheil Reiz und Rührung angetroffen wird, so ist, so viel man davon antrifft, Wohlgefallen am Objecte selbst, welches demnach von der Existenz desselben und nicht von der Vorstellung, in der es gegeben ist, abhängt, darin befindlich. Folglich gründet sich ein solches Urtheil auf ein Privatinteresse, welches dem reinen ästhetischen Urtheil die Unparteylichkeit raubt, und mithin verursacht, daß es nicht als allgemeingültig gedacht werden kann. Wenn Reize nicht allein zur

Schön-

Schönheit, als Beytrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern wol gar für sich selbst als Schönheiten ausgegeben werden, so ist dieses immer ein Zeichen von einem noch rohen Geschmack. Indessen scheint es, daß es Fälle gebe, wo doch jedermann einem Objecte Schönheit beylegen werde, ohngeachtet das Wohlgefallen bloß auf der Affection des Objects, und nicht auf der Beziehung einer objectiven Vorstellung auf das Gefühl der Lust und Unlust zu beruhen scheint. Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton, wie etwa der einer Violine, wird für schön gehalten, ohngeachtet diese Gegenstände doch nur in der Empfindung, und nicht in denjenigen Vorstellungen, wodurch wir sie vorstellen, gefallen. Wir behaupten aber, daß ein reines Geschmacksurtheil in diesen Fällen nur dann stattfinde, wenn die Empfindung selbst als Object vorgestellt wird, und mithin die bloß subjective Zweckmäßigkeit dieses Gegenstandes betrachtet wird, die Lust also nichts weiter, als der Gemüthszustand des freyen Spiels der Einbildungskraft und des Verstandes ist. Dieses bestätigt sich durch die Thatsache, daß wir einen Ton oder eine Farbe doch nur dann schön nennen, wenn beide rein sind. Das Reine aber ist hier nichts anders als die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu irgend einem Begriff, deren wir nur durch Gefühl uns bewußt sind. Die Regelmäßigkeit der Lufterschütterungen, wodurch ein Ton (zum Unterschiede vom Geräusch) erzeugt wird, macht es wahrscheinlich, daß das Wohlgefallen an demselben nicht eigentlich von dem Eindruck auf das Organ herrühre,

rühre, mithin nicht das Gefühl des Angenehmen sey; sondern, daß es der Gemüthszustand der wahrgenommenen Regelmäßigkeit im Spiele dieser Eindrücke, und mithin desjenigen Zustandes sey, da das Gemüth sich seines Vermögens, ein Mannigfaltiges zur Einheit des Begriffs zu bringen, bewußt ist. Und wenn man mit Euler annimmt, daß auch die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge, so wie Töne der erschütterten Luft sind, so könnte in Ansehung der Farben eben dasselbe gelten. Was aber die bloß formale Anschauung eines Gegenstandes und die Beziehung derselben auf das Gefühl der Lust und Unlust betrifft, welche Beziehung das Urtheil, daß er schön ist, ausmacht, so sind Reize diesem Urtheil hinderlich, und nur um Aufmerksamkeit zu erregen, nicht aber auf sich zu ziehen, also immer nur als Fremdlinge der Schönheit, zu der Darstellung eines schönen Objects zulässig. In der Malerey, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlagen für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminiren, gehören zum Reiz. Sie können zwar das Gemüth auf die Betrachtung des Objects leiten, und Gelegenheit geben, die Schönheit desselben zu beurtheilen; aber da sie selbst nicht von der Betrachtung des Gegenstandes, sondern vom Gegenstande selbst abhängen und Eindrücke desselben auf das Gefühl sind, so muß man von ihnen zwar sagen, daß sie vergnügen, aber nicht

daß

daß sie selbst Schönheiten sind. Das Formale in der Anschauung der Objecte ist der Raum und die Zeit. Alle Beziehung der Form der Objecte auf das Gefühl der Lust und Unlust, ist demnach entweder die des Raums, oder des Raums und der Zeit, oder bloß der Zeit. Aus der ersten entspringt das Wohlgefallen an der Gestalt, und aus den beiden letzten dasjenige an dem Spiel der Gegenstände. Das Spiel ist entweder das der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz) oder bloßes Spiel der Empfindungen (in der Zeit, wie die des reinen Tons oder der reinen Farbe). Das, was als Reiz, lediglich um die Aufmerksamkeit auf die Schönheit zu leiten, hinzukommen kann, ist in Ansehung der Gestalten die angenehme Farbe, und in Ansehung des Spiels der angenehme Ton; aber das Urtheil über Schönheit betrifft doch bloß die Zeichnung der ersten und die Composition des letztern. Diese Zuthat zu der Zeichnung, lediglich um die Vorstellung auf den Gegenstand zu erwecken angebracht, heißt der Zierath (Parergon); sie heißt aber Schmuck, wenn sie die Stelle der Schönheit vertreten soll.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen:

Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

Digitized by Google

Viertes Moment des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande.

Wenn einem Object, bloß sofern es durch einen Begriff gedacht wird, eine Bestimmung, die nicht schon in dem Begriffe liegt, zukömmt, so wird die Verknüpfung derselben mit dem Objecte als nothwendig vorgestellt. Wird z. B. ein Gegenstand durch den Begriff: Dreyeck, gedacht, so geschieht die Beylegung der Eigenschaft, daß die drey Winkel desselben zween rechten gleich sind, mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit. Es ist klar, daß diese nothwendige Verknüpfung nicht Statt finden kann, wenn der Begriff, wodurch man das Object denkt, empirisch ist, weil in diesem Fall nur dann ein Prädicat einem Object auf eine nothwendige Art zukommend gedacht wird, wenn es schon in dem Begriff liegt, wodurch wir dasselbe denken. Ist dasselbe aber kein Merkmal des Begriffs, so gründet sich das Urtheil, daß dem Gegenstande diese Bestimmung zukomme, lediglich auf die Erfahrung, und jene Verknüpfung wird nicht als nothwendig gedacht. Zwar wird überhaupt die Verknüpfung zwischen Vorstellungen, die auf ein ihnen correspondirendes Object bezogen werden, als nothwendig vorgestellt; aber diese Verknüpfung ist lediglich die objective, auf einem transcendentalen Grunde beruhende, einer jeglichen Erfahrung, die derjenigen, die in der bloßen Wahrnehmung vorgeht, entgegengesetzt ist. Indem dieselbe in der Vorstellung eines in der Erfah-

rung

rung gegebenen Objects, als eines solchen, stattfindet, so gehören die, in der Vorstellung der objectiven Einheit nothwendig zu einander gehörende Vorstellungen, nur zufällig zu einander, sofern man das Object auch ohne diese Bestimmung existirend sich vorstellen kann. Diejenige Nothwendigkeit, da ein Merkmal mit einem Object als a priori verbunden vorgestellt wird, ist apodictisch, und findet nur statt, sofern der Gegenstand schon durch einen Begriff vorgestellt wird. Sie ist von derjenigen verschieden, die in der Erzeugung der objectiven Einheit selbst stattfindet. Ohngeachtet dieselbe von diesem Begriff abgeleitet ist, so darf doch eben das Merkmal in dem Begriffe selbst nicht enthalten seyn, sondern die nothwendige Synthesis desselben mit dem Begriff vom Object, kann auch allererst in der Darstellung des diesem Begriff correspondirenden Objects eingesehen werden.

Wenn wir etwas schön nennen, so verknüpfen wir die Vorstellung der Schönheit mit der Vorstellung von diesem Object auf eine nothwendige Art. Da ein solches Urtheil ästhetisch ist, so ist es eigentlich das Wohlgefallen an der Contemplation des Objects, welches als nothwendig vorgestellt wird. Die Apprehension des Angenehmen ist wirklich mit Lust verbunden, und sie ist in der That nichts anders als eine Lust selbst. Von jeder objectiven Vorstellung können wir es wenigstens als möglich denken, daß sie von Lust begleitet sey. Aber von dem, was wir schön nennen, denken wir, daß die Vorstellung davon nothwendig mit Lust verknüpft sey, und sinnen einem jeden, der das Object betrachtet, diese subjectiv-

ve Beziehung an. Da aber, sofern das ästhetische Urtheil rein ist, das Object vor demselben durch keinen bestimmten Begriff gedacht wird, so kann diese Nothwendigkeit nicht apodictisch seyn, und da das Prädicat der Schönheit doch auch eigentlich nichts dem Object adhärirendes ist, sondern das Urtheil über Schönheit bloß eine subjective Beziehung ausdruckt, und kein Erkenntnißurtheil ist, so ist die Nothwendigkeit überhaupt auch keine objective. Demnach ist sie, im Gegensatz der apodictischen Nothwendigkeit, (wonach allen Objecten, die unter einem Begriff stehen, eben daher ein gewisses Prädicat zukömmt) exemplarisch, d. i. nur die Nothwendigkeit der Beystimmung aller zu der Verbindung der Schönheit mit einem einzelnen, dargestellten Objecte, das also unter keinem Begriff steht, und nur als Beyspiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Im Gegensatz einer objectiven Nothwendigkeit, ist sie lediglich subjectiv, d. i. die nothwendige Verknüpfung der Vorstellung vom Object (der Anschauung desselben) mit dem Gefühl der Lust, demnach die Nothwendigkeit einer subjectiven Beziehung, und nicht diejenige, welche in der Beziehung der Vorstellungen auf ein Object gedacht wird.

Weil nun die Verknüpfung zwischen der Schönheit und dem Gegenstand bloß als subjectiv nothwendig vorgestellt wird, so sieht man wol, daß die Vorstellung dieser Nothwendigkeit auf einer Bedingung beruhen muß. Derjenige, der ein objectives Urtheil aussagt, ist sich bewußt, daß sein Urtheil auf keinem subjectiven Grunde beruht. Er sagt dadurch etwas

vom

vom Object selbst aus, und ist deswegen gewiß, daß jeder andere eben so urtheilen werde, weil er über eine objective Verknüpfung urtheilt und keine Beziehung auf sein Subject im Sinne hat. Da nun diese das Wesen eines reinen Geschmacksurtheils ist und dasselbe gleichwohl mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit ausgesprochen wird, so muß ihm eine subjective Bedingung zum Grunde liegen. Allein das Urtheil über das Angenehme ist auch bloß ästhetisch, und eine bloß subjective Bedingung muß demselben ebenfalls zum Grunde liegen. Da aber dieses Urtheil doch nicht mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, dasselbe jedoch in einem reinen ästhetischen Urtheil stattfindet, und dieses Bewußtseyn mit demjenigen der objectiven Gültigkeit übereinstimmt, ohne doch etwas vom Object auszusagen, so muß die der Vorstellung der Nothwendigkeit in den reinen ästhetischen Urtheilen zum Grunde liegende subjective Bedingung als ein Gemeinsinn vorgestellt werden. Nur unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns, als einer allgemeinen subjectiven Bedingung, kann ein reines Geschmacksurtheil als möglich gedacht werden. Derselbe ist aber nicht dasjenige, was man unter dem gemeinen Verstande, den man bisweilen auch einen Gemeinsinn nennt, versteht. Denn dieser ist immer ein Vermögen, objectiv, obgleich nach Principien, deren man sich nicht in abstracto bewußt ist, zu urtheilen; dagegen der Gemeinsinn, der als subjective Bedingung der ästhetischen Nothwendigkeit gedacht wird, bloß als ein allgemeingültiges Gefühl vorgestellt wird.

Es ist aber allerdings eine auf dem ersten Anblick wundersame Bemerkung, daß, ohngeachtet ein reines ästhetisches Urtheil kein objectives ist, dasselbe gleichwohl an dem Bewußtseyn der damit verknüpften Nothwendigkeit den Character der objectiven Gültigkeit an sich trägt. Der Grund davon kann nun zwar in nichts anderem als in einem Gemeinsinn angetroffen werden, womit gesagt wird, daß, da ein solches Urtheil nichts vom Objecte aussagt, das Princip des Urtheils ein Gefühl seyn, und da unter dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit dasselbe als ein objectives Urtheil vorgestellt wird, dieser Grund auch kein Privatgefühl, sondern ein allgemeingültiges seyn müsse. Allein, nun frägt sich, mit welchem Rechte wir dasselbe den reinen ästhetischen Urtheilen voraussetzen können, d. i. auf welche Art wir wol eine bloß subjective Bestimmung, in Beziehung auf eine objective Vorstellung, doch als allgemeingültig vorstellen können?

Die Antwort auf diese Frage ist in der Entwickelung des reinen Geschmacksurtheils, dem zweyten Momente nach, schon gegeben worden. Durch ein objectives Urtheil drucken wir die Beziehung unserer Vorstellungen auf einen Gegenstand aus, und eben deswegen, weil die Verknüpfung derselben durch das Object bestimmt worden, sind wir uns derselben als einer für jedermann gültigen Verknüpfung bewußt. Wird nun ein solches Urtheil als allgemein mittheilbar gedacht, so muß auch der Gemüthszustand des urtheilenden Subjects, von demselben als allgemein mittheilbar vorgestellt werden. Alle Erkenntniß hebt aber von der Anschauung an, in der das Object gegeben

geben iſt, und in der Hervorbringung dieſer Vorſtellung ſind wir uns der Einbildungskraft, als des Vermögens der Syntheſis des Mannigfaltigen, und des Verſtandes, als des Vermögens, das Mannigfaltige zur Einheit des Begriffs zu bringen, bewußt. Dieſes Bewußtſeyn nun, der Thätigkeit beider Vermögen, muß in einem Gefühl beſtehen, und dieſes Gefühl iſt es, und in demſelben das Bewußtſeyn des Verhältniſſes beider Erkenntnißkräfte zu einander in der Erzeugung eines Erkenntniſſes, welches zugleich mit dem Erkenntniß als allgemein mittheilbar muß vorgeſtellt werden. Daraus erhellet demnach die Rechtmäßigkeit, einen Gemeinſinn vorauszuſetzen. Daher aber, weil derſelbe ein Gefühl iſt, wird er niemals auf Begriffe gebracht werden, und es wird immer unmöglich bleiben, denjenigen, der ein Geſchmacksurtheil über ein Object fället, welches dem unſrigen entgegen iſt, von ſeinem Irrthum zu überführen. Ein unrichtiges Geſchmacksurtheil entſteht eben ſo als ein falſches objectives Urtheil aus einem Fehler in der Subſumtion. In dem letzten Fall kann derſelbe leicht zum Bewußtſeyn gebracht werden, weil es ein Begriff iſt, unter den man ſubſumirt. In dem erſten Fall aber ſubſumire ich einen gewiſſen Gemüthszuſtand, deſſen ich in der Vorſtellung eines Objects mir bewußt bin, unter der Vorſtellung von einem Gefühl, und da kann meine unrichtige Subſumtion mir nicht gezeigt werden. Nennt man z. B. einen Menſchen gut, ſo darf man nur nichtswürdige Handlungen von ihm anführen, um zu zeigen, daß er unter dem Begriff eines guten Menſchen nicht ſtehe. Sagt man aber von ihm,

er

er ist schön, wenn er es doch nicht ist; so subsumirt man das Bewußtseyn der Thätigkeit der Vorstellungskräfte, in der Vorstellung des Menschen, unter ein Gefühl, unter dem es nicht steht. Da nun das Bewußtseyn desjenigen, welcher etwas fühlt, bloß auf sich selbst gerichtet ist, so muß er von selbst unterscheiden, daß sein Gefühl in einem gegenwärtigen Fall nicht zu einer gewissen Gattung Gefühle gehöre, und kann durch keine Belehrung davon überführt werden. Widerstreitende Urtheile in Ansehung der Schönheit eines Objects, beweisen demnach nichts gegen die Gültigkeit der Voraussetzung eines Gemeinsinns, die hinlänglich durch unsere Anmaßung, reine Geschmacksurtheile zu fällen, bewiesen ist.

Aus dem vierten Momente gefolgerte Erklärung vom Schönen:

Schön ist, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Der vornehmste Punct, worauf wir in der Exposition eines reinen Geschmacksurtheils zu achten haben, ist, daß dasselbe eine bloß subjective oder formale Zweckmäßigkeit ausdruckt, das heißt, daß wir in demselben das Mannigfaltige eines gegebenen Objects nicht auf einen bestimmten Begriff beziehen, welches die Beurtheilung der objectiven Zweckmäßigkeit, d. i. der Vollkommenheit des Gegenstandes seyn würde, sondern daß wir in diesem Urtheil uns der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, bewußt sind. Dieses klar einzusehen, kömmt es darauf an, daß man sich des Geschäfftes der Einbil-

Digitized by Google

bildungskraft und des Verstandes, in der Vorstellung, in der uns ein Object gegeben ist, bewußt werde. Das erstere besteht in der Synthesis des Mannigfaltigen, d. i. in dem Uebergange des Bewußtseyns von einem zum andern. Aber der Verstand ist das Vermögen der Einheit des Zusammengesetzten, d. i. des Bewußtseyns, das alles apprehendirte Einzelne zusammenfaßt. Nun können wir uns die Synthesis in keiner einzigen objectiven Vorstellung als objectiv vollendet vorstellen, indem der Gegenstand uns empirisch gegeben seyn und mithin mehr in sich enthalten muß, als das Bewußtseyn des Gegebenen reicht. Demnach ist es jederzeit lediglich ein Begriff, wodurch ein gegebenes Object vorgestellt wird. Die Uebereinstimmung nun des Mannigfaltigen in der Zusammensetzung desselben, zur Einheit des Begriffs, kann in der Vorstellung eines Gegenstandes mehr als in der eines andern angetroffen werden. Das Mannigfaltige des erstern wird der Einheit des Begriffs angemessen seyn, wenn ein Gleichartiges darin aufgenommen werden kann, da dann das Bewußtseyn an diesem gleichsam haften, und daran das Object selbst sich vorstellen kann; da hingegen das Mannigfaltige des andern jener Einheit desto unangemessener seyn wird, je ungleichartiger dasselbe ist, und das Bewußtseyn in der Vorstellung des Objects gleichsam als unendlich getheilt bestehen müßte.

Wenn ein Object durch einen bestimmten Begriff vorgestellt wird, so kann doch auch in dem Inhalte dieses Begriffs Gleichartigkeit gefunden werden. Allein wir sehen wol, daß die Beurtheilung, in der das

Man-

Mannigfaltige als gleichartig dem Begriffe, der es so fordert, entsprechend befunden wird, gänzlich verschieden von derjenigen sey, in der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen überhaupt, ohne irgend einen Begriff zu haben, dem sie entsprechen soll, angetroffen wird. Eine geometrische regulaire Figur entspricht der Definition von ihr; aber in dieser Beurtheilung ist sie nicht schön, sondern vollkommen zu nennen. Wenn jedoch an der Betrachtung einer solchen Figur ein jeder dasjenige Wohlgefallen empfindet, welches er durch das Urtheil, daß dieses Object schön ist, ausdruckt, so kömmt dieses nicht daher, weil er sie an jenen Begriff hält, (welches er in dieser Beurtheilung gar nicht thut) sondern weil er sein Erkenntnißvermögen gestärkt fühlt. Indem die Einbildungskraft das Mannigfaltige zusammensetzt, findet der Verstand an dem Gleichartigen dasjenige, woran er die Vorstellung des Objects selbst hängen kann.

Nun aber ist es doch auch wahr, daß wir in der Contemplation einer mathematischen Figur, und überhaupt eines jeden steif-regelmäßigen Objects, nicht dasjenige Wohlgefallen empfinden, welches wir an einer zwangsfreyen Schönheit nehmen; ja daß jene in der Dauer gar nicht mehr von Wohlgefallen begleitet ist, sondern wol Ueberdruß hervorbringt; da hingegen in dieser das Gemüth immerfort sich gestärkt und auch in der Dauer unterhalten fühlt. Die Ursache davon ist klar. Das Steifregelmäßige kann nur in dem ersten Augenblicke der Betrachtung gefallen, weil in diesem die Bemerkung der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen vollendet wird; dagegen wird in einer

einer zwangsfreyen Darstellung das Gefühl der Lust durch die immerfort neue Entdeckung dieses Gleichartigen genährt. Marsden in seiner Beschreibung von Sumatra, bemerkt, daß die freyen Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anzügliches mehr für ihn haben; dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an welchen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien, Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schließt daraus, daß wilde, dem Anschein nach regellose Schönheit, nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmäßigen satt gesehen. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bey seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, daß, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang anthue: wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Ueppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmack für beständig Nahrung geben könne. Daher scheint es auch zu kommen, daß wir an dem freyen und keiner musicalischen Regel unterworfenen, wiewohl in seiner Mannigfaltigkeit Gleichartigkeit enthaltenden Gesange der Vögel ein dauernderes Wohlgefallen haben, als selbst an einem menschlichen Gesange, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird. Denn die Unterhaltung an dem letztern erreicht bey dem Zuhörer ihr Ende, wenn er in diesen Regeln das

Gleich-

Gleichartige deſſelben vollſtändig aufgefaßt hat. Vielleicht liegt aber auch der Grund des vorzüglichern Wohlgefallens an jenem Geſange, in der Beziehung auf die Urſache davon, nämlich einen kleinen beliebten Vogel; welches daraus zu erhellen ſcheint, daß das Wohlgefallen daran gänzlich verſchwindet, wenn wir wiſſen, daß dieſer Geſang von einer menſchlichen Stimme, obgleich ganz genau, nachgeahmt worden.

Zweytes Buch.

Analytik des Erhabenen.

Einleitung.

Zuvörderſt überführt jeden ſein Bewußtſeyn, daß durch ein Urtheil, wornach er gewiſſe Gegenſtände erhaben nennt, er eigentlich von dem Objecte ſelbſt nichts ausſagt, und daß demnach daſſelbe eben ſowol äſthetiſch und kein Erkenntnißurtheil, iſt als dasjenige, das wir über Schönheit fällen. Mithin wird durch dieſe Urtheile keine objective, ſondern lediglich eine gewiſſe ſubjective Beziehung unſerer Vorſtellungen ausgedruckt. Aber es iſt auch klar, daß dieſe Vorſtellungen ſelbſt, deren Verhältniß zu unſerm Gefühl der Luſt und Unluſt wir uns in dieſen Urtheilen bewußt ſind, objectiv, und nicht, wie die Materie der empiriſch-äſthetiſchen Urtheile, die das Angenehme angeben, bloße Empfindungen ſind. Endlich iſt die Verwechſelung des Wohlgefallens an Vollkommenheit mit demjenigen am Erhabenen noch weniger möglich, als die des erſtern mit dem an Schönheit, da die Stimmung des Gemüths, in der wir Objecte erhaben nennen, keinesweges diejenige

jenige ruhige ist, in der die Angemessenheit eines Objects zu einem bestimmten Begriff beurtheilt werden kann. Hieraus folgt, daß ein Urtheil über das Erhabene eben sowol als dasjenige über Schönheit ein einzelnes ist, obgleich es so wie dieses mit dem Bewußtseyn der subjectiven Allgemeinheit verknüpft ist.

In den angeführten Stücken kömmt die Beurtheilung des Erhabenen mit derjenigen des Schönen überein; aber es giebt auch zwischen beiden merkwürdige Unterschiede. Der vorzüglichste Unterschied ist folgender. Das Gefühl des Schönen ist der Gemüthszustand des freyen Spiels unserer Erkenntnißkräfte, das in der Thätigkeit besteht, der Einbildungskraft, die das Mannigfaltige eines gegebenen Objects zusammensetzt, und des Verstandes, der in dem Bewußtseyn des Gleichartigen das Mannigfaltige zusammenfaßt, und das Object denkt. Gerade das Gegentheil davon treffen wir in dem Gefühl des Erhabenen an, indem ein Gegenstand uns wol um so viel erhabener vorkömmt, je schwerer der Verstand die Einheit erschafft, in der er sich des zusammengesetzten Mannigfaltigen bewußt ist. Ja, wir sind uns in der That nur in so fern dieses Gefühls bewußt, als wir diese Einheit sogar für unerreichbar vom Verstande, und gleichwol uns für vermögend halten, sie hervorzubringen, obgleich durch ein ganz anderes Vermögen, als der Verstand ist. So wie wir demnach der Zusammenstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes zum Erkenntniß eines gegebenen Objects in dem Gefühl des Schönen uns bewußt sind, so sind wir in dem Gefühl des Erhabenen uns der Unangemessenheit des

Gege-

Gegebenen für eine ſolche Uebereinſtimmung bewußt, welches in ſofern kein Gefühl der Luſt, ſondern der Unluſt (der Hemmung der Lebenskraft) iſt, das aber in ein Gefühl der Luſt, und folglich in eine deſto ſtärkere Ergießung der Lebenskräfte, übergeht, wenn man die von dem Verſtande nicht hervorzubringende Einheit, als erreichbar von der Vernunft, als dem Vermögen der Totalität der Bedingungen eines gegebenen Bedingten, anſieht. In der Beurtheilung des Schönen wird alſo das Gegebene auf einen Verſtandesbegriff (unbeſtimmt, welchen?) bezogen, und der Zuſtand des Gemüths, worin der Verſtand dieſen Begriff aufſucht, iſt das Gefühl des Schönen; dagegen wird ein Gegebenes in der Beurtheilung des Erhabenen auf einen ſolchen Vernunftbegriff bezogen, und der Gemüthszuſtand, in dem das Subject denſelben ſucht, iſt das Gefühl des Erhabenen. Da nun durch einen Verſtandesbegriff die empiriſche Syntheſis als vollendet vorgeſtellt wird, ſo wird auch das Object, das wir als ſchön beurtheilen, indem wir uns mit der Aufſuchung des Begriffs, durch den es gedacht werden kann, beſchäfftigt fühlen, als ganz gegeben, mithin als begränzt vorgeſtellt. Objecte aber, für die wir eine Idee aufſuchen müſſen, um ſie zu denken, können nie in einer vollendeten Syntheſis vorgeſtellt werden, ſondern werden in Anſehung derſelben als unbegränzt vorgeſtellt. Ein ſolcher erhabener Gegenſtand kann zwar in der Anſchauung ganz gegeben ſeyn; aber das Gefühl der Erhabenheit wird doch nur dann ſtattfinden, wenn dieſes Object eine Veranlaſſung iſt, eine Syntheſis empiriſch als unvollendbar ſich vorzuſtellen,

und

und gleichwohl Totalität derselben durch einen Vernunftbegriff hinzuzudenken. Man sieht daher wol, daß das Wohlgefallen am Erhabenen mit der Betrachtung der Quantität des Objects, dagegen das am Schönen mit der Betrachtung der Qualität desselben verbunden sey. Obgleich in der letztern gar nicht gefragt wird, was das Object ist, so entspringt doch dieses Wohlgefallen am Schönen aus derjenigen Beschäfftigung der Gemüthskräfte, die überhaupt Erkenntniß hervorbringt. Aber der Gemüthszustand, in dem das Gefühl des Erhabenen in uns rege ist, ist gleichsam der, worin das Gemüth von der auf Erkenntniß gerichteten Absicht absteht, und lediglich mit seinem Unvermögen ein gegebenes Mannigfaltiges empirisch zusammenzufassen, obgleich auch mit einem Blick auf ein ihm beywohnendes, wiewohl nur dunkel gedachtes Vermögen, Totalität einer jeden durch empirische Syntheſis nicht zu vollendenden Syntheſis hervorzubringen beschäfftigt ist. Dieser Gemüthszustand der augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte, und der darauf sogleich erfolgenden desto stärkern Ergießung derselben ist der der Rührung. Rührung also ist eine wesentliche Eigenschaft des Gefühls des Erhabenen, und wird daher auch als allgemein mittheilbar in diesen Urtheilen vorgestellt; Reize aber, welche das Wohlgefallen in der Empfindung ausmachen, und daher niemals als allgemein mittheilbar zu betrachten sind, jedoch der Schönheit, die Aufmerksamkeit auf das schöne Object zu erregen, anhängen können, sind mit der Vorstellung des Erhabenen unvereinbar, daher, weil das Gemüth in der Betrachtung des Erhabenen, aus

dem

dem Zustande des freyen Bestrebens seiner auf Erkenntniß gerichteten Vermögen, in den Zustand des Bewußtseyns eines ihm beywohnenden, über alle empirische Schranken der Erkenntniß der Dinge hinaussehenden Vermögens, übergeht, womit Ernst (Aufmerksamkeit auf die Bestimmung des Menschen) und nicht Spiel (gelegentliche Beschäfftigung der Erkenntnißkräfte) verknüpft ist. Eben aus dem Grunde, weil in der Betrachtung des Schönen die Vermögen des Gemüths in einem Erkenntniß hervorbringenden Zustande sich befinden, und das Bewußtseyn dieses Zustandes das Gefühl des Schönen selbst ist, werden wir uns in Ansehung vieler Gegenstände der Natur ganz richtig ausdrucken, wenn wir sie schön nennen. Da aber in der Betrachtung des Erhabenen, das Gemüth, sofern es an der Vorstellung des Gegebenen harret, wegen der Unangemessenheit desselben zu einem Erkenntnisse, keinesweges sich in dem Zustande der Lust befindet, sondern das Gefühl des Erhabenen, gleichsam erst nach einem Absprung des Gemüths vom Gegebenen, nämlich aus der Herbeyrufung eines von allem sinnlich-Bedingten unabhängigen Vermögens entspringt: so ist klar, daß wir uns doch sehr unrichtig ausdrucken, wenn wir die Gegenstände der Natur erhaben nennen. Dieselben sind nur geschickt, das Gefühl der Erhabenheit in uns rege zu machen, und es ist eigentlich das Gemüth, welches in einer solchen Vorstellung sich erhoben fühlt; der Gegenstand selbst ist aber ehrergräßlich zu nennen, weil die Vorstellung von ihm Grauen und Unlust erregt. Das Wohlgefallen selbst, an der Betrachtung des Erhabenen, ist

auch

auch eigentlich nicht positive Lust, sondern Bewunderung oder Achtung, das ist, eine negative Lust. Die Vorstellung des weiten, durch Stürme empörten Oceans, kann für sich selbst nicht von Wohlgefallen begleitet seyn. Das Gemüth muß von ihr abgehen, und sich zu Ideen erheben, wodurch es sich selbst als ein Vermögen denkt, das über die Natur, als den Inbegriff der Erscheinungen, erhaben ist.

In der Analytik des Schönen ist gezeigt worden, daß, da diejenigen Gegenstände für schön beurtheilt werden, in Ansehung deren die Vermögen des Gemüths in einem der Erzeugung der Erkenntniß derselben angemessenen Zustande sich befinden, eben diese Objecte als subjectiv zweckmäßig vorgestellt werden, welches heißt, daß sie auf einen Begriff, der aber kein bestimmter ist, bezogen, folglich so gedacht werden, als wenn ein Verstand, der aber nicht der unsrige ist, dieselben angemessen für unsere Erkenntnißvermögen hervorgebracht hätte. Dieser Begriff von einer subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur, erweitert zwar nicht unsere Erkenntniß derselben, als von einem bloßen Mechanism; denn, um sie zu erkennen, bedarf es nichts mehr, als der Gesetze unsers eigenen Verstandes, wodurch das in der Anschauung Gegebene als Object gedacht wird; aber wir gelangen doch dadurch zu einer neuen Ansicht der Natur, nämlich zu dem Begriff von ihr, wornach wir sie nach der Analogie mit der Kunst denken, welche Vorstellung den Uebergang von der bloß ästhetischen Beurtheilung vieler Gegenstände der Natur zu der teleologischen Beurtheilung anderer Objecte derselben bahnt. Was aber

das

das Erhabene betrifft, so können Gegenstände der Natur, welche dieses Gefühl in uns erregen, keinesweges als subjectiv zweckmäßig gedacht werden, indem, so lange das Gemüth mit der Vorstellung derselben beschäfftigt ist, es sich seines Unvermögens das Gegebene zusammenzufassen bewußt ist. Die Zweckmäßigkeit, welche die Vorstellung des Erhabenen zu denken veranlaßt, ist von der vorhergehenden, durch welche die Gegenstände selbst gedacht werden, sehr verschieden, indem dieselbe eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit ist, durch die wir uns selbst und nicht die Objecte denken. Daraus sieht man, daß die Theorie des Erhabenen nicht so fruchtbar an Folgerungen seyn werde, als die des Schönen, und daß sie nur den zweckmäßigen Gebrauch, den die Einbildungskraft von der Vorstellung eines Objects machen kann, zeigen werde, dagegen die letzte eine Theorie von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Objecte selbst ist.

Man sieht nun leicht, daß die Exposition der Urtheile über das Erhabene denselben Faden befolgen werde, den die der Urtheile über das Schöne genommen hat. Wenn wir nämlich die Momente desselben nach den Functionen der Urtheile aufsuchen, so ist ein solches Urtheil der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach wird in ihm eine subjective Zweckmäßigkeit, und dieselbe wird der Modalität nach als nothwendig vorgestellt. Wir haben aber gezeigt, daß die subjective Zweckmäßigkeit in der Beurtheilung des Schönen auf eine andere Art vorgestellt wird, als in der des Erhabenen. Diese verschiedene

Vor-

Vorstellung macht den Unterschied der Vorstellung des Schönen, von der des Erhabenen selbst aus, und es wird nur nöthig seyn, die in einem Geschmacksurtheil über das Erhabene vorgestellte subjective Zweckmäßigkeit deutlich zu machen, um dasselbe selbst vollständig zu exponiren. Nun haben wir gewiesen, daß das Gefühl des Erhabenen allererst nach einem Absprung der Vorstellung vom Gegebenen und aus der Vorstellung eines von allem Empirischen unabhängigen Vermögens entstehe. Das Empirische kann aber in einem zwiefachen Verhältniß zu unserm Subject betrachtet werden, nämlich zum Erkenntnißvermögen und zweytens zu unserm Begehrungsvermögen. Das Verhältniß desselben zum Gefühl der Lust und Unlust ist in dem letztern eingeschlossen, weil wir Objecte nur so fern (sinnlich) begehren, oder verabscheuen, als wir ihren Einfluß auf dieses Gefühl uns vorstellen. Hiernach kann es einen Unterschied unter den empirischen Objecten geben. Es kann Gegenstände geben, die eine empirisch unerreichbare Einheit eines Gegebenen, mithin ein Erkenntniß als unzugänglich für jede menschliche Fassungskraft zu denken, Veranlassung geben, und es können uns Objecte vorkommen, welche die Vorstellung von einem Einfluß auf das Gefühl der Lust und Unlust, gegen welchem alle Macht, ihn abzuhalten, als unbedeutend erscheint, in uns rege machen. Wenn nun das Gemüth von dieser Vorstellung, die nur mit Unlust verknüpft seyn kann, zu derjenigen übergeht, worin es sich selbst als über die Sinnenwelt erhaben denkt, entspringt ihm das Gefühl der Erhabenheit. Das Erhabene ist demnach von zweyerley

Bayerische Staatsbibliothek München
Digitized by Google

Art. Sofern dieses Gefühl aus der Beziehung eines Gegebenen, und der dadurch veranlaßten Vorstellung von einem empirisch Unerkennbaren (in keinem empirischen Begriff zusammenzufassenden,) auf eine, wiewohl unbestimmt gedachte Idee, wodurch es gedacht wird, entspringt, so entsteht dadurch die Vorstellung des Mathematisch-Erhabenen; es entsteht aber das Dynamisch-Erhabene aus der Beziehung der Vorstellung von einer alles unser natürliches Vermögen übersteigenden Macht der Natur, auf eine unbestimmt gedachte Idee von einem intelligibeln Substrat, worin wir uns als unabhängig von aller Macht der Natur, und folglich als über sie erhaben fühlen. Wenn wir nun den Gegenstand selbst in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen (und nicht das Urtheil über das Erhabene) betrachten, so wird das Mathematisch-Erhabene lediglich nach der Quantität und Qualität, dagegen das Dynamisch-Erhabene lediglich nach der Relation und Modalität zu erwägen seyn. Das erstere wird der Quantität nach als unbegränzte Größe vorgestellt, wogegen der schöne Gegenstand jederzeit begränzt war; die Qualität desselben wird durch ein Gefühl der Unlust wegen der unerreichbaren Zusammenfassung seines Mannigfaltigen vorgestellt, dagegen das Schöne ein Object ist, dessen Mannigfaltiges zur Einheit recht wohl zusammenstimmt, und daher die Qualität desselben ein Gefühl der Lust ist. Das Dynamisch-Erhabene wird der Relation nach als eine Macht vorgestellt, gegen welche alles unser Bestreben, ihr zu widerstehen, unbedeutend ist. Der Modalität nach wird die Ueberlegenheit dieser Macht über

das

das Vermögen eines jeden in der Erfahrung gegebenen Wesens als nothwendig vorgestellt. In der Betrachtung des Schönen konnte in dieser Beziehung nichts gesagt werden, indem das, was davon gesagt wurde, nicht das schöne Object, sondern nur die Art, wie wir dasselbe aufnehmen, betraf.

A.

Vom Mathematisch-Erhabenen.

Die Urtheile: etwas sey eine Größe (quantum), und etwas habe eine gewisse Größe (quantitas), sind nicht einerley. Daß etwas eine Größe sey, erkennen wir in der Anschauung des Gegenstandes selbst, durch das bloße Bewußtseyn der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen. Aber in dem Urtheil, daß etwas diese oder jene Größe habe, liegt die Vorstellung von einer bestimmten Synthesis des Gleichartigen, folglich die der bestimmten Wiederholung einer Einheit, als Maaß. In dem letzten Urtheil wird gedacht: wie groß etwas sey. Man kann aber von dem erstern doch nicht sagen, daß es mit dem einerley sey, wornach man schlechtweg sagt, daß etwas groß ist. Denn wenn etwas groß genannt wird, so nennt man es so vorzugsweise, und hat folglich andere Größen im Sinn, mit welchen man dasselbe vergleicht. Gleichwohl sprechen wir die Urtheile, daß etwas klein, mittelmäßig oder groß ist, mit dem Bewußtseyn der Gültigkeit für jedermann aus. Wir sehen demnach wol, daß dieser Größenbestimmung eine gemeingültige Einheit zum Grunde liegt, und daß jene Urtheile die Vergleichung

der Größe eines Objects mit jener Einheit ausdrucken, welche wol unstreitig keine andere, als das arithmetische Mittel aller Größen derjenigen Gegenstände von einerley Art ist, die man in der Anschauung gehabt hat. Wir sehen demnach, daß unter allen Größenbeurtheilungen, nur diejenige, in der man ein Object als Größe vorstellt, auf keiner Vergleichung beruht. Denn in dieser ist die Vorstellung von der Syntheſis des mannigfaltigen Gleichartigen mit der Vorstellung von der Größe des Objects einerley. Wenn man aber von einem Gegenstande schlechtweg sagt, daß er groß, klein oder mittelmäßig ist, so möchte es vielleicht scheinen, daß dieses Urtheil keine Vergleichung ist. Dieser Schein hat darin seinen Grund, daß man sich der Einheit, mit welcher die Größe des Objects verglichen wird, nur dunkel bewußt ist.

Wenn aber von einem Object gesagt wird, daß es *schlechthin* groß ist, so kommt dieses Urtheil mit demjenigen, wornach man schlechtweg sagt, daß etwas groß ist, darin überein, daß beide nicht mathematisch bestimmende, sondern bloße Reflexionsurtheile sind, indem durch sie gar nicht gedacht wird, *wie* groß der Gegenstand ist, sondern in beiden Urtheilen das Bewußtseyn stattfindet, daß man den Begriff von der bestimmten Größe des Objects sucht und ihn noch nicht hat. Aber das erste Urtheil ist zugleich mit dem Bewußtseyn verknüpft, daß alles Bestreben, die Größe des Gegenstandes mathematisch zu bestimmen, vergeblich seyn müsse, weil die Einheit des gesammten Mannigfaltigen als unerreichbar vorgestellt wird. Ein solches Object wird nun aus dem vorhin angezeigten

Grun-

Grunde jederzeit als erhaben beurtheilt, sofern nämlich das Bewußtseyn unsers Unvermögens, jene Einheit zu erreichen, in die Vorstellung eines von allem Empirischen unabhängigen, intelligiblen Vermögens, die Totalität der Bedingungen eines gegebenen Bedingten hervorzubringen, übergeht, da dann das Bewußtseyn dieses Gemüthszustandes das Gefühl des Erhabenen ist. Hiernach ist erhaben, was schlechthin groß ist. So beurtheilen wir den gestirnten Himmel, indem wir den Uebergang des Bewußtseyns von einem Weltkörper zum andern, und die Unmöglichkeit, diese Syntheſis irgendwo zu vollenden, zugleich mit einem Blick auf ein Vermögen, diese Totalität zu denken, uns vorstellen. Aber auch das Object, wovon wir nur schlechtweg sagen, daß es groß ist, ist schon vermögend das Gefühl der Erhabenheit in uns rege zu machen, nämlich sofern dasselbe die Einbildungskraft veranlaßt, die in Ansehung seiner schon vollendete Syntheſis noch fortzusetzen, und als unvollendbar vorzustellen. Der Ocean ist zwar einer mathematischen Größenbestimmung fähig; aber sofern die Anschauung desselben vom Horizont begränzt ist, wird die Einbildungskraft genöthigt, die Erweiterung davon zu unternehmen, und es entspringt so ein Gefühl aus der Vorstellung des Unvermögens des Verstandes, diesem Fortschritt der Einbildungskraft gleich zu kommen, welches Schmerz ist, und Wohlgefallen wird, wenn die Vorstellung von einem Vermögen, diese Totalität gleichwohl zu denken, an die Stelle der vorhergehenden das Gemüth erfüllt. In Beziehung auf das Object, das niemals vollständig zusammengefaßt werden

kann,

kann, ist demnach dasjenige erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist, und in Beziehung auf das Vermögen des Gemüths, das Mannigfaltige in einer Vernunfteinheit zusammenzufassen, ist erhaben dasjenige, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maaßstab der Sinne übertrift. Es ist klar, daß nichts in der Natur uns gegeben werden könne, welches wir nicht, im Verhältniß zu etwas anderm viel größern, als sehr klein beurtheilen müssen, und daß uns nichts so klein vorkommen könne, welches wir nicht im Verhältniß zu noch kleinerm, als sehr groß finden sollten. Die erste Bemerkung zu machen, haben uns die Teleſcope, die zweyte, die Microſcope reichlichen Stoff gegeben. Da nun jeder uns gegebene Gegenstand begränzt ist, so kann eigentlich kein Object der Sinne erhaben genannt werden. Wenn wir nun zwar gleich für jedes, wovon wir schlechtweg sagen, daß es groß ist, eine Art von Achtung, so wie für alles, das wir schlechtweg als klein beurtheilen, eine Art Verachtung fühlen, so entsteht uns das Gefühl der Erhabenheit doch nur, so fern die Einbildungskraft die Syntheſis noch über die Gränzen des den Sinnen Gegebenen zu erweitern Veranlassung findet, und die Geistesstimmung ist es eigentlich, welche aus einem Geschäffte der reflectirenden Urtheilskraft, die nach einer Idee strebt, um ein Mannigfaltiges, welches in keiner Verstandeseinheit zusammengefaßt werden kann, in einer Vernunfteinheit zusammenzufassen, entsteht, die erhaben zu nennen ist.

Wir

Wir wollen nun noch näher die Gegenstände der Natur beschreiben, deren Größenschätzung die Idee des Erhabenen herbeyführen kann. Wenn die Größe eines Objects durch einen bestimmten Begriff gedacht wird, so ist diese Größenschätzung logisch, und da ein solcher bestimmter Begriff kein anderer als eine Zahl seyn kann, so ist jede logische Größenschätzung mathematisch. Durch sie wird gedacht, wie vielmal eine Einheit als Maaß wiederholt werden müsse, um die Größe des gegebenen Objects zu erhalten. Wenn aber überhaupt nur ein mannigfaltiges Gleichartige zusammengesetzt, und in eine Einheit zusammengefaßt wird, so ist diese Größenschätzung ästhetisch, das heißt, bloß subjectiv bestimmt, indem man durch keinen Begriff denkt, wie groß der Gegenstand ist. Es ist klar, daß alle mathematische Größenschätzung zuletzt doch auf einer ästhetischen beruhen müsse, weil die Schätzung der letzten Einheit doch nicht anders als ästhetisch seyn kann.

In der ästhetischen Größenschätzung sind wir uns zweyer Handlungen bewußt, nämlich der Auffassung (apprehenſio) und der Zusammenfassung (comprehenſio aeſthetica). Von der erstern kann es kein Größtes geben: denn sie besteht bloß in dem Uebergange des Bewußtseyns von dem einen zum andern, das ist, in der Syntheſis des gegebenen Gleichartigen, und damit kann es ins Unendliche gehen. Aber je weiter diese Syntheſis fortgeht, desto schwerer wird die Zusammenfassung, das ist, die Einheit, oder das Bewußtseyn des gesammten Mannigfaltigen, ist desto schwerer, je mehr Theile desselben hinzu-

hinzutreten. Denn je lebhafter das Bewußtseyn der hinzutretenden Theile ist, desto matter wird dasjenige des schon Aufgefaßten. Mithin giebt es in Ansehung der Zusammenfassung allerdings ein Größtes. Und nun sagen wir, daß derjenige Gemüthszustand, in welchem die Zusammenfassung ihr Größtes erreicht, und also das Bewußtseyn der schon aufgefaßten Theile gänzlich zu verlöschen anfängt, jederzeit ein Gefühl der Erhabenheit ist. Denn dieser Zustand ist mit einem Bewußtseyn verbunden, eines Unvermögens des Subjects in Beziehung auf ein gewisses Erkenntniß, und zugleich mit der Vorstellung seines Vermögens, diese zu einem solchen Erkenntniß erforderliche Totalität gleichwohl denken zu können. Bey der mathematischen Größenbestimmung kann dieses Gefühl nicht stattfinden. Denn, wie groß auch die zum Maaß angenommene, und ästhetisch geschätzte Größe seyn mag, so ist doch diese Bestimmung bloß logisch. Ob dieses Maaß ein Zoll, oder eine Mannes- oder Berggröße, oder gar ein Erdhalbmesser ist, so ist dieses alles darin ganz einerley, daß, sofern die Größenbestimmung mathematisch ist, nicht dies Maaß selbst, sondern nur die Bestimmung der Wiederholungen desselben, vorgestellt werde. Ist man sich des Gefühls des Erhabenen auch in der mathematischen Größenbestimmung bewußt, so ist dieses nur in sofern möglich, als die Einbildungskraft die ästhetische Schätzung des Maaßes und zwar das Bewußtseyn, daß dasselbe für alle Zusammenfassung zu groß sey, lebhaft erhält.

Daraus läßt sich auch erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Egypten bemerkt: daß man den

den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, und auch nicht zu weit davon entfernt seyn müsse, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn, ist das letztere, so wird das Mannigfaltige leicht zusammengefaßt, und nur dunkel vorgestellt werden. Ist aber das erstere, so wird eine Zeit verfließen, ehe das Auge mit der Auffassung der Theile zu Ende kommt, und die zuerst aufgefaßten werden schon erloschen seyn, ehe das Bewußtseyn die letzten erreicht. Der für die Belebung des Gefühls des Erhabenen angemessene Standpunct, ist derjenige, auf welchem dem Zuschauer, in dem Augenblick, da er die letzten Theile auffaßt, die zuerst aufgefaßten zu erlöschen beginnen. Denn in diesem Gemüthszustand des wahrnehmenden Subjects, wechselt die Vorstellung von den Schranken seines Vermögens in Ansehung der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen, mit derjenigen, in welcher es sich der Totalität des Aufgefaßten in diesem einzelnen Fall bewußt ist.

Ein jeder sieht leicht, daß das Urtheil über das mathematisch-Erhabene keine Beziehung nimmt auf dasjenige, was etwa der so beurtheilte Gegenstand seyn soll, mithin mit keinem teleologischen Urtheil zu verwechseln ist. Denn es ist das Object, bloß so, wie es in der Anschauung gegeben ist, ohne alle Rücksicht auf irgend welchen Begriff, das man beurtheilt. Dieses Urtheil ist demnach gerade so, wie das über das Schöne, ein bloßes Reflexionsurtheil, wodurch nicht, wie in einem bestimmenden, die Angemessenheit eines Objects zu einem bestimmten Begriffe ausgedruckt, sondern wo diese objective Bestimmtheit aufgesucht und

eigent-

eigentlich die Gemüthsstimmung dieser Reflexion (dieser Aufsuchung einer solchen Bestimmtheit) ausgedruckt wird. Die Beurtheilung des mathematisch Erhabenen kömmt aber der des Schönen näher, als die Beurtheilung des dynamisch Erhabenen, welche wir nachher exponiren werden, und zwar deswegen, weil in jener, so wie in der des Schönen, das Object in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen, mit einer auf Erkenntniß gerichteten Absicht (ohne daß sie jedoch selbst schon ein Erkenntnißurtheil ist) betrachtet, dagegen in der Beurtheilung des dynamisch Erhabenen das Object als eine allem empirischen Vermögen des Subjects überlegene Macht beurtheilt wird. Aus dem erstern folgt, daß man die Beyspiele vom Erhabenen eigentlich nur aus der rohen Natur und nicht von Kunstproducten hernehmen müsse. Denn an den letzten befindet sich ein Zweck, dessen Vorstellung dem ästherischen Urtheil hinderlich seyn kann, und wovon die Aufmerksamkeit gänzlich abgewendet werden muß, wenn die Beurtheilung ästhetisch seyn soll. Wir bemerken auch zwey Benennungen, die nur auf objective Zweckmäßigkeit eine Beziehung haben, und nicht, wie es vielleicht scheinen möchte, das ästhetische Urtheil betreffen. Ungeheuer nämlich ist ein Object, wenn es durch seine Größe den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet; colossalisch aber ist dasselbe, wenn es für den Begriff, wodurch es gedacht werden soll, beynahe zu groß ist, und also an das Ungeheure gränzt. Objecte der Natur können niemals so genannt werden, weil kein bestimmter Begriff ihnen zum Grunde liegt.

Dem-

Demnach ist es lediglich eine gewisse subjective Zweckmäßigkeit, die in dem ästhetischen Urtheil über das mathematisch Erhabene vorgestellt wird. Aber es ist schon erinnert worden, daß dieselbe von derjenigen, die in der Vorstellung des Schönen vorkömmt, verschieden ist. In dieser ist es eigentlich die formale Anschauung des Objects, deren Zusammenstimmung zu einem Begriff überhaupt, das ist, als subjectiv zweckmäßig beurtheilt wird. Da nun in der Vorstellung des mathematisch-Erhabenen, die empirische Syntheſis als unvollendbar vorgestellt wird, so wird hier im Gegentheil die formale Anschauung gänzlich als unzusammenstimmend zu irgend einem Begriff, der das Gegebene zusammenfassen könnte, vorgestellt. Ein Begriff aber, vermittelst dessen ein gegebenes Mannigfaltige in ein Bewußtseyn vereinigt gedacht wird, ist ein Verstandesbegriff. Sofern nun die Vorstellung das Object selbst, in Ansehung dessen das Gefühl des mathematisch-Erhabenen rege wird, nicht verläßt, wird der Gegenstand eigentlich als subjectiv-unzweckmäßig beurtheilt, weil es unmöglich ist, ihn durch einen Verstandesbegriff zu denken. Worin wird nun die subjective Zweckmäßigkeit bestehen, von der wir oben gesagt haben, daß sie die Uebereinstimmung eines Objects mit einem Begriff überhaupt (unbestimmt welchem) ist, und welche doch wirklich in der Betrachtung des Erhabenen stattfinden muß, weil sie mit Wohlgefallen verknüpft ist, welches Gefühl sowol in der Betrachtung des Schönen, als in der Contemplation des Erhabenen kein anderes ist, als der Zustand des Subjects, in welchem es sich die Erreichung eines

Be-

Begriffs, wodurch es das Object denken kann, bewußt ist? Auch wird jedermann eingestehen, daß er das Wohlgefallen am Erhabenen für höher achte, als das am Schönen, und was das meiste ist, daß er mit diesem Gefühl eine gewisse Selbstzufriedenheit verknüpfe, die derjenigen, welche mit dem Bewußtseyn des Sittengesetzes in ihm verbunden ist, ganz analogisch ist. Diese letzte Bemerkung kann die Auflösung jener Frage, welche wir schon gegeben, bestätigen. Indem das Gemüth mit der Zusammenfassung des mathematisch-Erhabenen beschäfftigt ist, dieses aber, als ein unendlich Großes niemals in eine Verstandeseinheit zusammengefaßt werden kann, sinkt es, seines Unvermögens sich bewußt, gleichsam in sich selbst zurück; aber, indem es den in kein empirisches Bewußtseyn zusammenzufassenden Gegenstand, und sich selbst, mit seinem Vermögen, bloß als Gegenstände der Anschauung, und Erscheinungen, zu erkennen bewußt ist, so bezieht es sich, und die gesammte Natur, auf ein übersinnliches Substrat derselben, und fühlt sich selbst in dieser Beziehung über jene empirische Einschränkung erhaben. Es ist also die Idee eines Noumenon, die wir bey dem Bestreben, das Unendlich-Große der Natur zusammenzufassen, herbeyrufen, um durch sie die Totalität der empirisch ohne Ende fortgehenden Bedingungen zu denken, und indem wir in dieser Reflexion einen Begriff suchen, wodurch wir uns selbst als zur intelligiblen Welt gehörend denken können, so ist das Gefühl für das Erhabene in der Natur, ein Gefühl der Achtung für uns selbst und mit dem moralischen Gefühl ganz gleichartig, welches letzte von dem

dem ersten darin verschieden ist, daß es auf einem positiven Grunde beruhet, nämlich auf dem Bewußtseyn des Sittengesetzes, worin wir uns des intelligiblen Characters in uns bewußt sind.

Also, so wie in der Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft mit dem Verstande übereinstimmt, und dieses Gefühl der Zustand des Subjects ist, in welchem es der Uebereinstimmung des Gegebenen zu Verstandesbegriffen überhaupt, sich bewußt ist, so stimmt in der Beurtheilung des Erhabenen, die Einbildungskraft mit der Vernunft überein. Die Vorstellung verläßt das Gegebene und wird Begriff von einem Object, sofern es nicht in der Anschauung vorgestellt wird.

Betrachten wir nun zweytens ein Object, sofern wir es als mathematisch-erhaben beurtheilen, das ist, sofern wir uns des Gefühls der Erhabenheit bey einem auf Erkenntniß gerichteten Bestreben bewußt sind, seiner Qualität nach, so ist klar, daß die Realität desselben, das heißt, seine objective Qualität in keine Betrachtung kommen kann. Denn durch welche objective Empfindung ein solcher Gegenstand auch vorgestellt wird, so entspringt das Gefühl des Erhabenen doch nicht, weil er diese oder jene Realität hat, sondern, wie gezeigt worden, weil die Zusammenfassung seines Mannigfaltigen als unerreichbar vorgestellt wird, welches seine extensive und nicht die intensive Größe desselben betrifft, welche letzte, bey jedem Fortschritt der Synthesis immer ganz, in einem Augenblick, vorgestellt wird. Aber, so wie in der Beurtheilung des Schönen, sofern das Gemüth mit der

Vor-

Vorstellung des Objects beschäfftigt ist, Lust entspringt, so entsteht Unlust in der Contemplation des Erhabenen, so lange die Vorstellungskraft beym Gegebenen bleibt. Diese Unlust ist demnach dasjenige, was die Qualität des mathematisch-Erhabenen ausmacht, und wir können das Gefühl des Erhabenen, als ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft, die Synthesis eines als gegeben, aber als unendlich groß vorgestellten Objects zu vollenden, erklären. Hiedurch würde aber nur dasjenige Moment des Gefühls des Erhabenen angegeben seyn, welches den negativen Theil desselben ausmacht. Der positive Theil desselben ist ein Gefühl der Achtung, das aber eigentlich nicht zu der Qualität des als erhaben beurtheilten Objects gehört, indem dasselbe keinesweges aus der Vorstellung des Objects, sondern aus der Vorstellung der Menschheit entspringt, und Achtung, nicht für das Object, sondern für die Menschheit in unserer eigenen Person ist. Indem die Einbildungskraft mit der Auffassung der Theile so weit gekommen, daß das Bewußtseyn der zuerst aufgefaßten zu erlöschen anfängt, so entspringt das Gefühl der Unangemessenheit des Erkenntnißvermögens zu der Erkenntniß eines als gegeben vorgestellten Objects. Ein Object aber als gegeben und doch als unendlich groß sich vorstellen, ist ein Widerspruch, weil die empirische Synthesis an einem Object als vollendet, wenigstens als vollendbar, muß vorgestellt werden, wenn es als gegeben soll gedacht werden, dagegen, sofern es unendlich ist, der Regressus niemals als beendigt gedacht werden darf. Wenn nun die Einbildungskraft in ihrem empirischen Regressus

vom

vom Bedingten zur Bedingung das Maximum der Zusammenfassung erreicht, so stößt sie auf diesen Widerstreit, und erblickt, daß sie das Object niemals als gegeben ansehen kann. Diese Entdeckung (eigentlich eines Widerstreits zwischen der Einbildungskraft und dem Verstande) wirkt auf das Gefühl und erregt Unlust, wegen des Unvermögens, das Object durch einen Verstandesbegriff, das ist, als gegeben, zu denken. Indem aber das Gemüth auf die Forderung der Vernunft hört, zu allem Bedingten das Unbedingte zu suchen, so entspringt eine Reflexion, in der das Object im Verhältniß zu einem (obgleich unbestimmt, welchem) Vernunftbegriff betrachtet wird, und ein Gefühl der Lust, das eigentlich ein Wohlgefallen an seiner Bestimmung als Mensch ist. Es ist aber wohl zu merken, daß das Gefühl der Unlust, das dem Wohlgefallen in dem Gefühl des Erhabenen vorhergeht, sich eigentlich auf das Bewußtseyn der Unmöglichkeit einer ästhetischen, nicht aber logischen Größenschätzung gründet. Es ist unmöglich, durch Zahl die Größe des Weltraums, oder die der verflossenen Zeit vorzustellen. Aber das Bewußtseyn dieser Unmöglichkeit hat keinen Einfluß auf das Gefühl der Lust und Unlust, weil es dabey nicht auf die Größe der Einheit als Maaß ankömmt, und das Geschäffte des Verstandes nicht schwerer wird, wenn im Fortzählen er auf immer grössere Zahlen kommt. In der ästhetischen Größeschätzung faßt aber der Verstand das mannigfaltige Gleichartige, welches die Einbildungskraft nach und nach aufgefaßt hat, in ein Bewußtseyn zusammen. Das Geschäffte dieser ästhetischen Zusammenfassung wird

aller-

allerdings mit dem Fortschritte größer, und in derselben giebt es ein Größtes, indessen das Geschäffte der logischen Zusammenfassung sich immer gleich bleibt.

B.

Vom dynamisch-Erhabenen der Natur.

So wie nun das mathematisch-Erhabene im Verhältniß zu dem Erkenntnißvermögen steht, und eigentlich der Gemüthszustand der Reflexion erhaben ist, worin wir auf eine Idee ausgehen, um uns selbst als erkennende Wesen, als unabhängig von allen empirischen Schranken der Erkenntniß denken zu können, so steht das dynamisch-Erhabene im Verhältniß zu dem Begehrungsvermögen, und es ist auch eigentlich nur der Gemüthszustand erhaben, worin wir einen Vernunftbegriff aufsuchen, um uns von aller empirischen Macht der Natur als unabhängig zu denken. Demnach wird der Gegenstand, den wir nach einer Verwechselung mit unserm Gemüthszustande dynamisch erhaben nennen, zuerst der Relation nach, als Ursache betrachtet, und zwar, so lange die Vorstellung sich mit ihm als mit dem Gegebenen beschäfftigt, als Ursache von einer Wirkung, gegen welche, der Beschaffenheit unsers Gefühls nach, wir uns sträuben müssen, und gegen welche wir alles unser Vermögen, sie abzuhalten, als unbedeutend klein finden müssen. Mithin wird ein solcher Gegenstand als furchtbar vorgestellt.

Er-

Digitized by Google

Etwas kann aber als furchtbar vorgestellt werden, ohne daß wir uns doch vor ihm fürchten dürfen. Wir fürchten uns vor einem Gegenstande, wenn wir es als einen möglichen Fall ansehen, von seiner Wirkung, die uns ein Uebel zu seyn dünkt, betroffen zu werden. Furchtbar aber stellen wir ihn vor, wenn wir bloß seine Macht für überlegen unserm Vermögen, ihre Wirkungen abzuwenden, halten. Es kann demnach die Beurtheilung eines Gegenstandes, als eines furchtbaren, eine ruhige Contemplation seyn, in dem Fall nämlich, wenn wir uns in Sicherheit zu befinden glauben. Der Tugendhafte betrachtet Gott als furchtbar, aber er fürchtet sich nicht vor ihm, weil er sich vor der Aeußerung der Macht desselben, sofern dieselbe ein Uebel ist, seiner sich bewußten Unschuld wegen, sicher siehet.

Um nun einen Gegenstand dynamisch-erhaben zu finden, ist es nothwendig, ihn zuerst als furchtbar zu beurtheilen. Diese Ansicht eines Objects thut auf das Gemüth dieselbe Wirkung, welche die Vorstellung des als mathematisch-erhaben beurtheilten Gegenstandes, so lange die Vorstellung am Gegebenen bleibt, hervorbringt. In beiden Fällen ist dieselbe noch selbst nicht das Gefühl des Erhabenen, aber doch die nothwendige Grundlage und ein Moment desselben. Sie ist ein Gefühl der Unlust, das aber schnell in ein Wohlgefallen übergeht, welches eigentlich ein Wohlgefallen an dem eigenen von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Vermögen des beurtheilenden Subjects ist, wovon es die Idee aufsucht; gegen welches Vermögen alle Macht der Natur klein ist, wel-

ches Wohlgefallen wir aber, durch eine gewisse Subreption, für ein Wohlgefallen an dem Object selbst halten. Aber, der Gemüthszustand, worin man sich vor dem Object fürchtet, ist dem Gefühl des Erhabenen widerstreitend. Denn derselbe verstattet keine Betrachtung über den Gegenstand. Dieser drohet, und man ist daher mit nichts anderem beschäfftigt, als, der Gefahr auszuweichen. Selbst nachdem dieselbe vorüber ist, ist der Gedanke an dieselbe und an den Gegenstand selbst uns zuwider. Wer sich vor einem Gegenstande fürchtet, ist so wenig fähig ihn als erhaben zu beurtheilen, als derjenige, ein Object schön zu finden, der von Begierde darnach erfüllt ist. Allein, in der Gefahr von dem furchtbaren Gegenstande betroffen zu werden, sich befinden, und dieser Gefahr sich bewußt seyn, gleichwohl aber sich vor ihr nicht fürchten, dieser Gemüthszustand ist derjenige, da das Gemüth von seinem empirischen Vermögen, welches gegen die Gewalt des furchtbaren Gegenstandes klein ist, und in welchem es die Wirkungen desselben als Uebel betrachtet den Blick weg, und auf sich und die Menschheit in ihm wendet. Er ist der Zustand der Reflexion, worin das Subject einer Idee nachspürt, um sich selbst als intelligibles Object, und so als unabhängig von aller Macht der Natur, mithin in einer Größe zu denken, gegen welche alle Gewalt der Natur und alle Wirkungen derselben, als Beraubung der Ehre, der Gesundheit und des Lebens selbst, das doch alles nur seinen Zustand als Erscheinung, betrifft, klein ist. Der Mensch, dessen Gemüthszustand wir, von dieser Art zu seyn, halten, erscheint uns als erhaben,

haben, und dieses Urtheil ist freylich schon richtiger, als wenn wir das furchtbare Object selbst dafür halten. Aber eigentlich fühlt sich unser eigenes Gemüth gehoben, indem wir in der Betrachtung eines solchen Mannes in eine der seinigen ähnliche Gemüthsstimmung uns versetzt befinden, und obgleich vor der Gefahr sicher, gleichwohl von derselben Idee, der von aller Macht der Natur nicht zu erschütternden Menschheit in uns, belebt fühlen. Daher kommt es, daß, man mag auch die Verdienste des Staatsmanns noch so hoch ansetzen, die Kenntnisse desselben, und die Vortheile, die er dem Staate verschafft, bey weitem größer ansetzen, als diejenigen des Feldherrn, das ästhetische Urtheil, und zwar dasjenige, wodurch wir das Gefühl des Erhabenen ausdrucken, sich für den letzten bestimmt, vorausgesetzt, daß wir nicht durch ein unmenschliches Verfahren desselben (welches freylich mit keiner auf eine Idee von der Menschheit in seiner Person ausgehenden Reflexion bestehen kann) gestöhrt werden. Der Krieg selbst, wenn er mit Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und dient selbst dazu, die Denkungsart des Volks, das ihn so führt, je größer die Gefahren waren, denen es darin ausgesetzt gewesen, und unter welchen es sich muthig behauptet hat, nur desto erhabener zu machen.

Es gehört also freylich dazu, daß wir uns vor dem Gegenstand, der das Gefühl des Erhabenen in uns rege machen soll, nicht fürchten müssen, obgleich es nicht nothwendig dazu gehört, daß wir uns gegen seine Wirkungen in Sicherheit sehen. Vielmehr wird

das Bewußtseyn einer wirklichen und großen Gefahr, die das zu rauben droht, dessen Entbehrung das größte Uebel uns zu seyn dünkt, sofern wir uns vor ihr nicht fürchten, unsere eigene, über alles Empirische erhabene Natur, gewissermaßen anschaulich machen. Der Anblick dieser Gefahr, gegen welche wir durch einen auf uns selbst, auf die Menschheit in uns, gerichteten Blick, uns unerschütterlich machen, überzeugt uns nämlich von der Realität dieser Idee, und daher ist es auch in diesem Fall nicht möglich, in die Stelle unsers erhabenen Gemüthszustandes das bloß furchtbare Object zu setzen und dasselbe erhaben zu heißen. Allein der Zustand, da wir uns in Sicherheit befinden, ist dem Gefühl des Erhabenen nicht hinderlich. Denn dieses entspringt schon aus dem bloßen Uebergange des Gemüths von der Vorstellung der Kleinheit seiner empirischen Vermögen, und der beständigen Abhängigkeit derselben von Naturobjecten, gegen welche sein ganzes Vermögen nichts vermag, zu dem Gedanken an seine intelligible Natur, wozu der Anblick eines solchen Objects schon Gelegenheit giebt. Demnach ist, so sehr auch ein Mensch sich selbst für unvermögend hält, vermittelst dieser Idee sich über alle Furcht zu erheben, schon die Entdeckung dieser Möglichkeit hinlänglich, um ein Wohlgefallen zu fühlen, das eigentlich ein Gefühl der Achtung für unsere erhabene Natur ist.

Daß diese Analysis des Erhabenen überhaupt richtig sey, bestätigt sich, wenn man die Reflexion über die Objecte, die man so beurtheilt, bloß auf das in der Anschauung Gegebene heftet. Von welcher Art sind

die

die Gegenstände, die wir insbesondere dynamisch-erhaben finden? Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstöhrenden Gewalt, Orcane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl., lauter Gegenstände, von denen das ästhetische Urtheil nichts weiter sagen kann, als daß sie furchtbar sind. Weit gefehlt demnach, daß wir einiges Wohlgefallen in der Betrachtung des Gegebenen empfinden sollten, nehmen wir sie mit einer wirklichen Unlust auf. Aber das gleich darauf entspringende Wohlgefallen ist freylich desto größer, je größer jene Unlust war, wovon sich der Grund aus der obigen Entwickelung leicht angeben läßt. Jene Unlust ist nämlich desto größer, je unüberwindlicher die Wirkungen des Gegenstandes uns erscheinen, wenn wir einmal in seinem Wirkungskreis eingeschlossen wären. Wir erhöhen demnach um so mehr die Macht der Menschheit in unserer Idee, und sammeln unsere Aufmerksamkeit um so mehr, auf uns selbst, nämlich auf das Substrat unserer gesammten empirischen, und als solcher der zerstöhrenden Macht eines Naturobjects unterworfenen Natur. Mithin muß auch das Wohlgefallen in dieser Reflexion um so viel größer seyn. Gegen diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen scheint aber zu streiten, daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm und Erdbeben, als im Zorn, zugleich aber auch als in seiner Erhabenheit sich darstellend, vorstellig zu machen pflegen, und daß es Thorheit und

Fre-

Frevel seyn würde, der drohenden Macht dieses Wesens seine eigene Seelenstärke entgegensetzen zu wollen. Ja in der Religion scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten, angstvollen Geberden und Stimme, das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, und dieser Gegenstand nur um so erhabener vorgestellt zu werden, je mehr das Bewußtseyn seiner eigenen gänzlichen Ohnmacht die Seele erfüllt. Allein das Wahre in dieser Vorstellungsart besteht darin, daß Abwerfung alles Eigendünkels und sorgfältige Aufdeckung seiner sich selbst öfters geheimgehaltenen moralischen Gebrechen das Gefühl der Erhabenheit rege macht, indem, mir so viel Schmerz dieselbe auch verknüpft ist, wir doch in dieser Selbstverleugnung der Macht einer uns bewohnenden intelligiblen Causalität uns bewußt werden. Aber es ist auch lediglich der Gemüthszustand dieser Reflexion, um deswillen die Gottheit selbst, sofern jene furchtbaren Naturbegebenheiten die Idee dieses heiligen Wesens, und hiemit die Idee von dem, was der Mensch seyn soll, so wie dadurch die muthige Vorhaltung der eigenen Unlauterkeit, ins Gemüth rufen, als erhaben vorgestellt wird. Auch ist es nur dieser Gemüthszustand, welcher einer religieusen Denkungsart angemessen ist, da hingegen ohne denselben jene Aeußerungen der Demuth nichts als tadelhafte Gunstbewerbung ist, die kein von wahrer Religion, sondern ein von Superstition erfülltes Gemüth verräth.

Was nun die Modalität betrifft, wodurch das als dynamisch-erhaben beurtheilte Object vorgestellt wird, so wird die das empirische Vermögen des Menschen

schen übersteigende Gewalt desselben als nothwendig gedacht. Es ist aber zu merken, daß dieses doch nur die Exposition des Begriffs des Erhabenen, der Modalität nach, in Ansehung der beym Gegebenen bleibenden Vorstellung ist. Da aber, wie gezeigt worden, das Wohlgefallen in der Vorstellung des Erhabenen doch nur erst entspringt, wenn das Gemüth von der Vorstellung des Gegebenen zu derjenigen Seiner selbst, in welcher es sich bloß als intelligibles Object denkt, übergeht, folglich nur, sofern das Gemüth in eine auf Ideen ausgehende Reflexion sich versetzt: so sieht man wol, daß, obgleich das erhabene Object von jedem, der es so beurtheilt, mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit so vorgestellt, und eigentlich die Menschheit in seiner Person als nothwendig erhaben über alle empirische Schranken, und über alle Gewalt eines furchtbaren Gegenstandes, gedacht wird, man gleichwohl auf die Beystimmung anderer in Ansehung der Beurtheilung des Erhabenen in der Natur nicht so sicher rechnen könne, wie in Ansehung der Beurtheilung des Schönen. Der Grund davon ist eben der, daß das Gemüth von der Vorstellung des Gegebenen zu derjenigen von einem Object, das nicht gegeben seyn kann, aufsteigen müsse, um etwas erhaben zu nennen, wozu demnach eine Empfänglichkeit der Seele für Ideen erfordert wird. Demnach erfordert diese Art von Urtheilen eine Cultur des Geistes und eine Offenheit desselben für sittliche Ideen, ohne welche dasjenige, was wir erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen muß. Denn seine Vorstellung hängt bloß am Gegebenen,

und

und an diesem hat er lediglich das furchtbare Object. Er wird daher nicht begreifen, wie es möglich sey, ein Wohlgefallen in dem Anblick eines Gegenstandes zu empfinden, da ihm derselbe bloß die Mühseligkeiten und Gefahren vorhält, die den umschweben, der in den Wirkungskreis eines solchen Gegenstandes gesetzt ist.

Allein, obgleich die Beurtheilung des Erhabenen, Cultur voraussetzt, welche das Gemüth für den Einfluß sittlicher Ideen fähig macht, so wird dieselbe doch nicht erst von Cultur erzeugt. Der Begriff des Erhabenen ist nämlich kein gelehrter Begriff, sondern er ist von der Art, wie der von der geraden Linie, welchen jedermann in seinem Kopfe hat, und ohne ihn durch Belehrung empfangen zu haben, im Stande ist, jede gegebene empirische Linie darnach zu beurtheilen. Die Vorstellung der wahren Erhabenheit, die nichts anders als die Achtung für die Menschheit selbst ist, in der ein jeder sich einer Unabhängigkeit von allen empirischen Ereignissen, denen er doch nur als Erscheinung unterworfen ist, bewußt ist, trägt er in sich selbst. Aber man muß mit ihr vertraut seyn, wenn sie bey dem Anblick furchtbarer Naturobjecte die Vorstellungskraft ausfüllen soll, und dazu wird Cultur erfordert. Da das Wohlgefallen am Schönen in der Beschäfftigung der Erkenntnißvermögen mit dem Gegebenen entspringt, und das Urtheil über das Schöne eigentlich den Gemüthszustand derjenigen Reflexion, die auf einen Verstandesbegriff ausgeht, aussagt, so rechnen wir auf Einstimmung anderer in unser Urtheil über das Schöne weit sicherer, als in dasjenige

über

über das Erhabene. Da aber die Vorstellung der wahren Schönheit sowohl, als diejenige der wahren Erhabenheit, in uns selbst ist, ohne sie von den Objecten entlehnt zu haben, und wir im Gegentheil nach denselben jeden Gegenstand beurtheilen, so sind diese Vorstellungen, so wie jedwede andere, deren Ursprung a priori ist, mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbunden, und die Exposition derselben, die uns diese Eigenschaft aufdeckt, ladet uns zugleich ein, der Deduction derselben nachzuforschen.

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

Die Urtheile über das Angenehme, Schöne, Erhabene und schlechthin Gute, sind so vielerley Beziehungen der Objecte auf das Gefühl der Lust und Unlust. Sie sind also insgesammt ästhetische Urtheile, wodurch im Allgemeinen gesagt wird, daß den Gegenständen, sofern man sie so beurtheilt, keine Eigenschaft beygelegt wird, mithin dieselben gar nicht in Beziehung zum Erkenntnißvermögen gedacht werden. Aber diese bloß subjective Beziehung ist doch in diesen Urtheilen sehr verschieden. Was das Angenehme betrifft, so sagt man von einem solchen Object: es vergnügt, das heißt, es erregt ein Gefühl der Lust unmittelbar durch seinen Einfluß auf unser Gefühl und nicht vermittelst einer Vorstellung von ihm. In dieser Beurtheilung, in der wir uns demnach mit keiner objectiven Vorstellung beschäfftigen, nehmen wir

bloß

bloß auf die Quantität der angenehmen Empfindungen Rücksicht. Es ist hier ganz einerley, welches Object diesen Einfluß auf uns habe, oder durch welchen Sinn wir ihn empfangen. Wir beurtheilen ihn durchweg als gleichartig, und begehren demnach jederzeit das Object, wovon wir das meiste Vergnügen erwarten. Ohngeachtet aber das Urtheil über das Schöne auch lediglich ästhetisch ist, so ist es doch mit einer Contemplation verbunden, und es ist nicht das Object, sondern die Vorstellung von demselben, die das Gefühl der Lust hervorbringt. Das Schöne erfordert demnach die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objects, wiewohl in dieser Beurtheilung dieselbe nicht bestimmt gedacht, sondern nur der Gemüthszustand, worin man diese bestimmte Vorstellung sucht, ausgedruckt wird. Dagegen ist das Unterscheidende des Erhabenen, die Relation, in welcher das Sinnliche zum Unsinnlichen steht, und dieses Gefühl ist auch nur der Gemüthszustand der Reflexion, in der man einen Vernunftbegriff aufsucht, um dadurch sich selbst als über alle empirische Schranken erhaben zu denken. Endlich ziehen wir in der Beurtheilung des Schlechthin-Guten, sofern es nämlich ein Object des Wohlgefallens ist, vorzüglich die Modalität in Betrachtung, wornach dieses Gefühl eigentlich die Achtung für das Sittengesetz ist, in dessen Bewußtseyn der Mensch sich selbst als intelligibles und als ein über die sinnliche Natur erhabenes Object zu denken genöthigt ist. Das Object des Begriffs des Schlechthin-Guten, welches das moralische Gefühl rege macht, wird aber durch einen bestimmten Begriff gedacht,

dacht, nämlich durch die Vorstellung des Sittengesetzes, welchem ein solcher Gegenstand entsprechend beurtheilt wird, und dieses Gefühl (die Billigung) ist eben darin von den vorigen des Schönen und Erhabenen verschieden, daß es ein Wohlgefallen an einem Gegenstande ist, der das ist, was er seyn soll. Es kommt aber mit dem des Erhabenen am meisten überein, indem beiden die Vorstellung von der moralischen Natur des Menschen zum Grunde liegt.

In dem Urtheil über das Schöne finden wir zwar kein Moment von moralischer Beurtheilung. Aber wir finden doch etwas darin, welches das Gemüth für das Gefühl des Erhabenen, und dadurch für das moralische Gefühl selbst vorbereitet. Das Schöne gefällt nämlich ohne Interesse. Das Gemüth gewöhnt sich demnach in dieser Beurtheilung, Gegenstände zu lieben, die doch selbst keinen Einfluß auf sein Gefühl haben, und dadurch wird die Bildung des Geschmacks der subjectiven Bestimmung des Willens, lediglich aus Achtung für das Gesetz, ersprießlich. Aber Gefühl für das Erhabene der Natur haben, verräth schon ein für sittliche Grundsätze empfängliches Gemüth selbst. Es ist schon die Gemüthsstimmung, in welcher wir etwas hochschätzen, das wir nicht lieben. Das schöne Object ist unserm Sinnen-Interesse doch nicht entgegen. Aber, in der Vorstellung des Erhabenen besiegen wir sogar das Sinneninteresse, und schätzen eigentlich die Menschheit in uns selbst hoch, in welcher Vorstellung wir uns selbst als unerschütterlich gegen alle Gewalt des unsern Neigungen entgegenstrebenden Naturobjects vorkommen. Wir vertau-

tauschen aber in dieser Vorstellung, die Hochschätzung für unser Selbst, mit derjenigen, für den Gegenstand, an welchem wir eigentlich unsere eigene Größe uns vorstellen. Deswegen kann man das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken. Es versteht sich, daß kein Object der Natur zu Darstellung der Ideen fähig ist, und daß, da alle Darstellung der Begriffe, doch nur durch Gegenstände im Raum und in der Zeit geschehen kann, Ideen überhaupt (buchstäblich verstanden) nicht dargestellt werden können. Aber Darstellungen der Unerreichbarkeit der Totalität, die doch, sowohl zum Erkenntniß, als um unser endliches empirisches Vermögen zu einer Vergleichung geschickt zu finden, erforderlich ist, sind diese Gegenstände. Die Vorstellung dieser Unerreichbarkeit geht in die von unserer intelligiblen Natur über, in der wir uns als unabhängig von den empirischen Schranken, sowol der Erkenntniß, als unsers empirischen Vermögens, und die Totalität, welche die Einbildungskraft am Gegebenen nicht zu Stande bringen kann, vermittelst der Idee des Uebersinnlichen zu denken suchen.

Da das Wohlgefallen am Erhabenen keineswegs entsteht, so lange die Vorstellung am Gegebenen weilt, und im Gegentheil in dieser Stimmung das Gemüth den Zwang der Einbildungskraft, Totalität hervorzubringen, und die Unerreichbarkeit derselben, mithin Unlust fühlt, so ist dieses Wohlgefallen, in

Be-

Beziehung auf jenes Gefühl der Unlust, lediglich negativ, nämlich ein Gefühl, das demjenigen, welches die Vorstellung des Gegebenen wirkt, grade entgegen ist, dagegen dasjenige am Schönen, da es von der Contemplation des Gegebenen selbst abhängt, positiv ist. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bey dem Anblick himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift, das sind die Wirkungen von der Vorstellung des Gegebenen, die zwar nicht wirkliche Furcht sind, weil man weiß, daß man sich in Sicherheit befindet, die aber doch etwas dieser Aehnliches sind, weil die Einbildungskraft sich auf Vergleichung der eigenen Kräfte des Subjects, mit den Wirkungen dieser Gegenstände, einläßt, und dieselbe folglich auf einen Augenblick als Gefahren vorstellt. Das Gefühl der Erhabenheit aber wird in uns dann erst rege, wenn wir aus einem uns freylich unbekannten und unerkennbaren Grunde uns die Geistesstärke zutrauen, uns aus dem Zustande der Ruhe des Gemüths durch alle jene Wirkungen nicht stöhren zu lassen.

Wenn man von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so bezeichnen diese Ausdrücke, wenn man sie strenge versteht, etwas Widerstreitendes, und sind daher nicht ganz zulässig, da Schönheit und Erhabenheit ästhetische Vorstellungsarten, d. i. solche sind, die durch Objecte der Sinne erregt worden, obgleich sie nicht dieselben vorstellen, eine intellectuelle Vorstellung

lung aber lediglich dem Verstande zugehört und durch dessen Spontaneität bewirkt wird. Der Ausdruck aber, eines intellectuellen Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen, ist zwar richtiger, sofern er das Wohlgefallen ohne Interesse, das dem sinnlichen (dem, am Angenehmen), das jederzeit mit Interesse verbunden ist, entgegengesetzt ist, andeutet. Allein da das wahre intellectuelle Wohlgefallen doch eigentlich kein anderes als das moralische seyn kann, nämlich das Wohlgefallen an einem Object, das selbst bloß intelligibel ist und nicht gegeben seyn kann, und Achtung für die durch das Sittengesetz sich uns aufdeckende moralische Natur des Menschen ist, dasselbe aber ein Interesse bewirken soll, so ist jenes Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen, ob es gleich dem intellectuellen nahe kömmt, mit demselben doch nicht zu verwechseln. Das reine, intellectuelle, moralische Wohlgefallen, macht sich ästhetisch lediglich durch Aufopferungen und durch Abweisung einer jeden vom Sittengesetz verschiedenen und ihm vorhergehenden Triebfeder kenntlich. Demnach ist dasselbe, von der ästhetischen Seite betrachtet, negativ, d. i. wider alles Sinnen-Interesse; von der intellectuellen aber ist es positiv, und mit einem Interesse, nämlich mit dem, eben jene sinnliche Triebfedern abzuweisen, verbunden. Wenn also das moralisch Gute ästhetisch vorgestellt werden soll, so sieht man wol, daß es nicht sowohl schön als vielmehr erhaben vorgestellt werden könne. Denn das Wohlgefallen daran, entspringt aus der Vorstellung des Sieges aus einem intellectuellen Grunde über die Gewalt der Sinnenreize, und es ist das

Wohl-

Wohlgefallen am Erhabenen, sofern die Beurtheilung nur noch reflectirend und nicht subsumirend ist. Daß aber umgekehrt, etwas, es mag ein Gegenstand außer uns, oder auch in uns (z. B. gewisse Affecten) seyn, nur in sofern erhaben zu nennen ist, als dabey die Macht des Gemüths, sich von dem Naturzwange frey zu machen, mithin die moralische Natur desselben, dabey vorgestellt wird, das hat die obige Exposition dargethan.

Die Idee des Guten mit Affect heißt der Enthusiasm. Nun ist kein Affect ein von der Vernunft zu billigender Gegenstand. Denn, wenn er auch Enthusiasm ist, mithin dasjenige, was schlechthin gut ist, auszuführen sucht, so ist er doch in der Wahl der Mittel dazu, blind. Fehlt er aber, wenn er nicht unter der Idee des Guten handelt, sogar in der Wahl des Zwecks, so ist er vor der Vernunft verwerflich. Gleichwohl wird doch, ästhetisch betrachtet, jeder Affect als etwas Erhabenes vorgestellt, und von dem Enthusiasm meynt man wol sogar, daß ohne ihn nichts Grosses könne ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in diesem Zustande sich befindlichen Gemüths, indem es über alle seinem Zweck entgegenstrebende Hindernisse sich wegsetzt, und dieselbe gegen seine eigene Kräfte für klein achtet. Der Zustand der Leidenschaft ist aber mit dieser Reflexion nicht verbunden, und daher niemals erhaben zu nennen. Das von Leidenschaft getriebene Gemüth strebt sein Object wirklich zu machen, und indem es der Betrachtung nichts anderes darbiethet, als seine Ohnmacht, gegen die Gewalt der Neigungen,

Digitized by Google

gen, und sein gänzliches Unterliegen, so erscheint es dem Zuschauer, ästhetisch als klein und verächtlich. Aber Affectlosigkeit, wenn sie der Gemüthszustand ist, worin man ohne Affect dem Guten nachstrebt, demnach so, daß man nicht ohne Ueberlegung die den guten Absichten im Wege stehende Hindernisse geringe schätzt, sondern sie der kalten Untersuchung würdigt, (Apatheia, phlegma in significatu bono) ist auf eine vorzügliche Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heißt allein edel.

Jener beschriebene Affect, in dem das Gemüth alle seinem Zwecke entgegenstrebende Hindernisse als gering achtet, und an der Anstrengung seiner Kräfte Lust empfindet, ist aber der von der wackern Art, (animus strenuus) und dieser ist jederzeit ästhetisch erhaben, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung, in welcher der Mensch die Bekämpfung der Hindernisse, selbst in der Gewißheit der Unerreichbarkeit seiner Absicht, nicht aufgiebt, (die entrüstete, nicht aber die verzagte). Aber es giebt auch Affecten von der schmelzenden Art. Diese machen die Bestrebung zu widerstehen, selbst zum Gegenstande der Unlust (animus languidus), und können nie als erhaben, wohl aber zuweilen als schön vorgestellt werden. Dahin gehören die zärtlichen Rührungen, in welchen das Gemüth an der Ermattung seiner Kräfte selbst, eine Lust hat. Der Hang dazu heißt die Empfindeley. Bestrebungen, sie hervorzubringen, wozu ein Religionsvortrag gehört, der allen

len Muth benimmt, durch unsere eigenen Kräfte das moralisch-Gute hervorzubringen, und in die Stelle dieses nothwendigen Zutrauens zu uns selbst, Demuth und niedrige Gunstbewerbung zu setzen sucht, sind verwerflich, und eine Gemüthsstimmung von dieser Art ist nicht einmal schön zu nennen.

Die Mittheilbarkeit des Wohlgefallens am Schönen und Erhabenen ist kein empirisches Zusammentreffen von einerley Empfindungen, sondern wir sind uns derselben, so wie in einem Erkenntnißurtheil, der Mittheilbarkeit der objectiven Vorstellungen, auf eine nothwendige Art bewußt. Nun ist zwar jenes Wohlgefallen selbst ohne Interesse. Aber aus der Eigenschaft der Mittheilbarkeit entspringt ein Interesse am schönen und erhabenen Objecte, und zwar in Beziehung auf die Gesellschaft, in der sich dieses Wohlgefallen mittheilen läßt. Selbst aber die Absonderung von aller Gesellschaft ist einer erhabenen Darstellung fähig, nämlich dann, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Diese ist ganz verschieden von der eigentlichen Misanthropie, in der man Menschen fliehet, weil man sie anfeindet, und von der Anthropophobie, in der man sie meidet, weil man sich vor ihnen fürchtet. Aber jene Absonderung, die man bisweilen auch sehr uneigentlich Misanthropie nennt, stimmt mit einem wohldenkenden und philanthropischen Gemüthe gar wohl zusammen, und ist die Folge von einer langen Kenntniß der Menschen, die uns gelehrt hat, daß ihre Außenseite ihrer innern Denkungsart nicht entspreche. Daraus entspringt die Idee: sich selbst ge-

nug zu seyn, die ein so denkendes Gemüth zu realisiren wünscht, in welcher Vorstellung es sich selbst erhaben fühlt. Diese freywillige Entsagung aller Vortheile aus dem Umgange (wenigstens in der Idee) ist eine Betrübniß, die aber zu den rüstigen Affecten gehört. Die niedergeschlagene Traurigkeit aber, die auf Sympathie sich gründet, ist ein schmelzender Affect, und kann wol liebenswürdig, aber nicht erhaben genannt werden.

Die Deduction der reinen ästhetischen Urtheile.

Die Exposition dieser Urtheile hat eine Eigenschaft derselben aufgedeckt, die sie mit den Erfahrungsurtheilen gemein haben, nämlich die Gültigkeit eines solchen Urtheils für jedermann. In der Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist die Zergliederung der nothwendigen Einheit eines Erkenntnißurtheils gemacht, und gezeigt worden, daß, indem die Synthesis des empirischen Mannigfaltigen nach den Categorien geschieht, jene Einheit und mit ihr die objective Realität unserer Vorstellungen, das ist, die Vorstellung von einem Gegenstande entstehe. Die an jedem Objecte der Erfahrung vorgestellte nothwendige Verknüpfung, macht uns auf einen Grund a priori, der in allen diesen Urtheilen befindlich seyn muß, aufmerksam, und die Deduction der Categorien war nichts Anders als eine Herleitung eben dieses Grundes. Dieselbe war demnach eine Deduction der Erfahrungsurtheile selbst, nämlich desjenigen, was in ihnen a priori ist.

Da

Da jeden, der ein reines ästhetisches Urtheil über einen Gegenstand ausspricht, sein eignes Bewußtseyn überführen wird, daß dasjenige Object, welches er als schön oder erhaben beurtheilt, jedermann so finden müsse, so sieht er wol, daß auch diese ästhetischen Urtheile auf einem Grunde a priori beruhen, der eben diese Gültigkeit für jedermann hervorbringt. Eine Deduction der reinen ästhetischen Urtheile ist demnach eine eben so nothwendige Sache, als es die der Erfahrungsurtheile war.

Nun aber ist ein solches Urtheil kein Erfahrungsurtheil. Daraus folgt, daß in jener Herleitung des Grundes a priori der Erfahrungsurtheile, die Deduction desjenigen, das diesen ästhetischen Urtheilen a priori zum Grunde liegt, noch gar nicht geschehen sey. Es ist aber leicht zu bemerken, daß bloß die Urtheile über das Schöne eine Deduction erfordern, und daß, ob wir gleich in den Beurtheilungen des Erhabenen Anspruch auf die Beystimmung Anderer machen, diese doch derselben nicht bedürfen. Denn in der Beurtheilung des Schönen empfinden wir ein Wohlgefallen schon in der Beschäfftigung mit der Vorstellung des Gegebenen, und da wir diese Gemüthsstimmung einem jeden zumuthen, so muß der Grund dazu nothwendigerweise in dem Zustande der Erkenntnißvermögen, in welchem ein Erkenntniß entsteht, liegen, mithin transcendental seyn. Dagegen ist der als erhaben beurtheilte Gegenstand formlos in der Anschauung, und es läßt sich gar der transcendentale Grund zeigen, woher wir ihn mit Unlust aufnehmen. Von dem Wohlgefallen aber in dieser Betrachtung, ist der Grund

transcendent. Erst, wenn wir uns von dem Gegebenen, zu unserer eigenen, uns selbst unerforschlichen, bloß intelligibeln Natur wenden, entsteht das Wohlgefallen. Also ist die Vorstellung des Gegebenen nur die Veranlassung, um an der Vorstellung von einem davon ganz verschiedenen Gegenstande ein Wohlgefallen zu nehmen. Wer demnach in der Beurtheilung eines erhabenen Objects mit uns übereinstimmen soll, muß denselben Absprung von dem in der Anschauung Gegebenen zu der Idee einer übersinnlichen Natur mit uns machen, und nur unter dieser Bedingung sind wir zu der Beystimmung Anderer in unser Urtheil berechtigt. Also war die Exposition der Urtheile über das Erhabene, zugleich die Deduction derselben.

Vorläufig wollen wir noch dasjenige Datum in den Urtheilen über das Schöne, wovon der Grund nothwendig a priori muß gezeigt werden können, deutlich angeben. Erstlich ist klar, daß jedes logisch allgemeine Urtheil auf einem Princip a priori beruhe. Wenn wir mit Gewißheit etwas von den Objecten der Erfahrung und doch vor derselben aussagen, so muß der Grund dazu nothwendig in dem Verhältniß unsers Erkenntnißvermögens zu den Gegenständen der Erfahrung liegen. Nun sind alle Erfahrungsurtheile logisch nur einzelne Urtheile, und es kann daher in Ansehung derselben keine Deduction einer logischen Allgemeinheit stattfinden. Aber auch die reinen ästhetischen Urtheile sind nicht logisch allgemein. Denn, wenn man gleich sagen möchte: alle Tulpen sind schön; so sieht man wol, daß diese Allgemeinheit sich eben so auf Analogie stütze, als das Urtheil: alle Menschen

sind

sind sterblich. Aber ein jedes Erfahrungsurtheil, und mit ihm unsere ästhetischen Urtheile haben doch eine Eigenthümlichkeit, welche sich als eine Folge eines Grundes a priori hinreichend kenntlich macht, und diese ist die Gültigkeit für jedermann, oder eine subjective Allgemeinheit. In dem Urtheil: der Stein ist schwer, gehe ich aus meinem eigenen subjectiven Zustande hinaus, wornach ich doch nur aussagen würde, was in mir selbst vorgeht. Aber, indem ich hier das Mannigfaltige den Categorien gemäß verknüpfe, so bringe ich dadurch die Vorstellung eines Objects, mithin ein Erfahrungsurtheil, ein Erkenntniß zu Stande. Nun ist zwar das Urtheil, wodurch ich einen Gegenstand für schön erkläre, kein das Object bestimmendes, folglich kein Erkenntnißurtheil; aber jene Eigenthümlichkeit der Erfahrungsurtheile hat darin Statt. Auch ist damit noch eine andere verknüpft, die ebenfalls nur Folge eines Princips a priori seyn kann. Da ich nämlich in einem solchen Urtheil doch nichts von dem Object, und gleichwohl mit dem Bewußtseyn, daß es für einen jeden gültig sey, etwas aussage, so ist dieses Bewußtseyn, dasjenige einer Nothwendigkeit, (die allerdings ihren Grund a priori haben muß,) die aber doch von der besondern Art ist, daß sie von keinen Beweisgründen a priori abhängt.

Wenn jemand von einer Blume sagt: sie ist schön, so ist es als wenn er ihren eignen Anspruch auf das Wohlgefallen eines jeden nachsagte, und indem er auf diese Eigenthümlichkeit seines Geschmacksurtheils Acht hat, so kann es ihm nicht anders vorkommen, als daß er eine objective Bestimmung ausdrucke. Gleichwohl

wohl ist es doch nicht so, sondern seine Beurtheilung druckt in der That nur das Wohlgefallen aus, das er an ihrer Vorstellung nimmt. Diese, wegen der allgemeinen Gültigkeit dieser Urtheile mögliche, Vertauschung einer bloß subjectiven mit einer objectiven Bestimmung spielt sogar in manchen Fragen, die wir über Naturschönheit zu machen pflegen, z. B. woher die Natur doch so verschwenderisch mit der Vertheilung ihrer Schönheiten verfahre, und an Orten, wohin kein menschliches Auge reicht, als in der Tiefe des Meers, ihre größte Pracht verbreitet habe. Das Bewußtseyn aber der Nothwendigkeit, das wir mit diesen Urtheilen verbinden, äußert sich darin, daß wir unser Urtheil über das Schöne niemals durch die zufällige Bedingung der Urtheile Anderer bestimmen lassen. Wir machen mit unserm Urtheil Anspruch auf die Beystimmung Anderer, aber wir lassen dasselbe von dieser Beystimmung nicht abhängen. Wenn wir die Werke der Alten als Muster der Schönheit rühmen, so würden wir uns selbst sehr mißverstehen, wenn wir uns überredeten, von den Alten lernen zu können, was wahre Schönheit sey, eben so, wie diejenigen sich täuschen, welche glauben, daß, um unsere Pflichten zu wissen, wir von Gott selbst darüber belehrt werden müssen. Aber so wie die letzten ihre Fehltritte bemerken können, wenn sie bedenken, daß, da sie doch die Vorschriften des Evangeliums hochschätzen, die ächte und ursprüngliche Vorschrift, das Sittengesetz selbst, nirgendwo als in ihnen selbst wohnen müsse, und daß sie eigentlich nur ein Wohlgefallen empfinden, weil sie dieses unverkennbare Gesetz der Vernunft im Evangelium ausgedruckt

druckt finden; so wird man sich auch von jener Täuschung befreyen, wenn man sich erinnert, daß, da man die Werke der Alten für die ersten empirischen Darstellungen der Schönheit hält, die ächte Schönheit, wornach wir sie, und jede Darstellung beurtheilen, auch nur in uns selbst angetroffen werden könne. Diese ist die ästhetische Idee, die wir in uns tragen und deren annähernde Darstellung wir mit Wohlgefallen aufnehmen. Es verhält sich aber damit so, wie wenn man von Mustern einer logischen Vollkommenheit spricht, wo es ungereimt wäre zu sagen, daß man von ihnen dieselbe erlernte. Niemand wird in Abrede seyn, daß die alten Geometer uns Muster der synthetischen Beweisart hinterlassen haben. Allein, daß in uns selbst ein Vermögen liege, strenge Beweise mit der größten Intuition durch Construction der Begriffe hervorzugen, und daß, ohne von jemandem belehrt zu seyn, wir die Idee davon selbst haben, beweisen wir durch unsern Beyfall, den wir der Methode der Alten geben. Demnach ist es nicht die Nachahmung der Muster des Geschmacks, die wir empfehlen wollen, indem wir sie so benennen, sondern bloß die Nachfolge derselben. Es ist die Thunlichkeit der Darstellung der ästhetischen Idee, die sie uns vor Augen stellen, und uns dadurch zur Nachfolge ermuntern. In Ansehung dieser zweyten Eigenschaft der reinen Geschmacksurtheile, nämlich ihrer Nothwendigkeit, oder der von allem Empirischen unabhängigen Vorstellung des Schönen, die wir aus uns selbst nehmen, und das uns Gegebene der Natur oder Kunst, als Darstellung derselben, und ihren Werth, mithin solche Darstellungen

als

als nothwendigerweise schön beurtheilen, unterscheiden sich dieselben von den Erfahrungsurtheilen, mit welchen sie in Ansehung der erstern Eigenschaft, der subjectiven Allgemeinheit, gänzlich übereinstimmen. Indem wir nämlich den Inhalt von beiderley Urtheilen, wornach die einen Erkenntniß und die zweyten ästhetische Urtheile sind, bey Seite setzen, und lediglich die Form derselben in Betrachtung ziehen, finden wir, daß in der Beurtheilung eines schönen Gegenstandes, wir die Uebereinstimmung der Vorstellung desselben, mit einer von der Erfahrung keinesweges entlehnten, beurtheilen, dagegen in einem Erfahrungsurtheil wir uns lediglich mit der empirischen Vorstellung beschäfftigen, die wir zwar durch die Categorien objectiv bestimmen, aber sie doch an keine reine Vorstellung, von der das Object nur die Darstellung wäre, halten. Da aber diese, aller empirischen Darstellung vorhergehende, ursprüngliche Vorstellung von Schönheit doch nicht in Begriffe aufgelöst und durch Erklärung mitgetheilt werden kann, so sieht man wol, daß die Verdeutlichung unserer Idee, das heißt aber, alle Cultur des Geschmacks, nicht anders, als in Darstellungen möglich ist. Damit also der Geschmack nicht ausarte, und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückfalle, so sind Muster nothwendig, welche in Ansehung der ästhetischen Idee das sind, was die philosophische Behandlung der reinen Begriffe des Verstandes und der Vernunft ist, durch welches beides jede Generation die Cultur der ihr folgenden besorgt.

Aber diese Nothwendigkeit, der wir uns in jedem reinen Geschmacksurtheil bewußt sind, ist von der Art,

daß

daß sie nicht bewiesen werden kann, mithin keine Folge aus Begriffen ist, das heißt, ein reines Geschmacksurtheil kann gar nicht als ein Schlußsatz eines Vernunftschlusses betrachtet werden. Man mag demjenigen, der ein Gedicht nicht schön findet, den Batteux oder Lessing, oder noch ältere Critiker des Geschmacks, und alle von ihnen aufgestellte Regeln des Geschmacks zum Beweise anführen, daß es wirklich schön sey, so ist die Arbeit verlohren. Er hält den Gegenstand unmittelbar an sein Beurtheilungsvermögen, und wird eher sagen, daß alle diese großen Männer sich geirrt haben, als daß sein Urtheil falsch sey. Diese Eigenthümlichkeit scheint eine der Hauptursachen zu seyn, woher man das Beurtheilungsvermögen des Schönen mit dem Namen des Geschmacks belegt habe. Denn wer ein Gericht nicht angenehm findet, dem kann man alle Ingredienzen desselben herzählen, und von jedem bemerken, daß es, allein gekostet, angenehm sey, so achtet er darauf nicht, und hält die Speise unmittelbar an seine Zunge und seinen Gaumen.

Man sieht demnach, daß dem reinen Geschmacksurtheil kein objectives Princip zum Grunde liegen könne, woraus, wie aus einem Major, durch Subsumtion des gegebenen Gegenstandes, das ästhetische Urtheil folgen müßte. Die in demselben vorgestellte Nothwendigkeit hängt demselben an, lediglich sofern es ein einzelnes Urtheil ist. Steigen wir zu allgemeinen Urtheilen hinauf, z. B. zu dem Urtheil: alle Tulpen sind schön; so ist die darin befindliche Nothwendigkeit bloß von den einzelnen Urtheilen hinübergenommen,

nommen, und es kömmt demselben als allgemeinem Urtheil gar keine zu. Die Critiker des Geschmacks würden sich also umsonst bemühen, wenn sie eine allgemeine Formel aufsuchen wollten, um durch Subsumtion unter dieselbe, a priori das, was schön, und was nicht schön ist, einsehen zu können. Was für die Nachforschungen der Critik übrig bleibt, ist also lediglich ein subjectives Princip des Geschmacks, und hier entspringt uns die Idee von einer zwiefachen, auf das ästhetische Beurtheilungsvermögen abzielenden Behandlung, wovon die eine zur Kunst und die andere zur Wissenschaft gehört. Die Critik als Kunst hat zum Gegenstande die Darstellung schöner Objecte und Beurtheilung dieser Darstellungen. Auch hat sie die Obliegenheit in Ansehung der anhängenden Schönheit, diejenigen Bedingungen anzugeben, unter welchen die Darstellung eines Objects, das durch einen bestimmten Begriff gedacht wird, schön seyn kann. Demnach wird sie bestrebt seyn, das Factum eines subjectiven Princips vor Augen zu stellen, indem sie Beyspiele aufstellt, an deren Beurtheilung wir ein Vermögen, nach einem solchen Princip a priori, zu urtheilen, beweisen. Aber die Critik als Wissenschaft hat die Möglichkeit desselben zu zeigen, und zu diesem Ende das Erkenntnißvermögen selbst in Beziehung auf die Objecte, sofern sie gegeben sind, zu betrachten, folglich in dem auf die Erkenntniß eines Gegenstandes gerichteten Vorstellungsvermögen dasjenige aufzusuchen, worauf jedes ästhetische Urtheil über das Schöne beruht, und welches das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die doch keine Nothwendigkeit einer Con-

sequenz

sequenz ist, hervorbringt. Der an transcendentale Untersuchungen schon gewohnte Leser wird aber keinen Anstoß nehmen, wenn behauptet wird, daß die mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbundene Beurtheilung des Schönen auf ein Princip a priori sich stütze, das doch kein objectives, folglich kein Satz ist, aus welchem ein solches Urtheil gefolgert werde, und jene Nothwendigkeit dem Urtheil nur sofern anhängt, als es ein einzelnes ist, und in keinem Verhältniß zu einem allgemeinen Urtheil steht. Mit andern Worten heißt dieses soviel, als: das reine Geschmacksurtheil ist ein einzelnes, synthetisches Urtheil a priori. Denn wenn es analytisch wäre, so würde es von einem andern Urtheil abhängen, in welchem einer Sphäre von Gegenständen, wovon das Subject unsers Urtheils ein Glied ist, dasjenige Prädicat gegeben wird, was man diesem beylegt; wogegen sich aber das Bewußtseyn eines jeden, der ein Object als schön beurtheilt, sträuben wird. Nun hat die Critik der reinen Vernunft uns von der Wirklichkeit sogar allgemeiner synthetischer Urtheile a priori überzeugt. Das Princip ihrer Möglichkeit war aber auch kein Satz, aus welchem, wie aus einer objectiven Regel, jene Urtheile gefolgert wurden, da sie sonst nicht synthetisch seyn würden; sondern es war auch ein subjectives Princip, nämlich die Zergliederung der Erkenntnißvermögen selbst, und das Verhältniß derselben zu den Gegenständen, in Ansehung deren wir in dem Bewußtseyn des Erkennens uns befinden, und nicht ein Princip, durch dessen Zergliederung wir jene Urtheile entwickeln. Dieses Princip war demnach transcendental, und von

eben

eben der Art wird auch das subjective Princip der reinen Geschmacksurtheile seyn.

Demnach ist die Frage: wie ist ein reines Geschmacksurtheil möglich? in der enthalten: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und eine befriedigende Antwort darauf kann lediglich durch eine transcendentale Nachforschung erhalten werden. Diese Auflösung ist in der Critik der reinen Vernunft in Beziehung auf Erkenntnißurtheile, so wie in der Critik der praktischen Vernunft in Beziehung auf den synthetisch-practischen Satz a priori des Sittengesetzes, gegeben worden.

In einem Erkenntnißurtheil werden die Vorstellungen auf bestimmte Weise auf einen Gegenstand bezogen, so daß in einem solchen Urtheil das Bewußtseyn, unsern Vorstellungen correspondire ein Object, das Wesen desselben ausmacht. Dieses Bewußtseyn ist dasjenige, was die objective Einheit der Vorstellungen heißt, wovon, wie wir wissen, die subjective eines noch bloßen Wahrnehmungsurtheils ganz verschieden ist. Die letzte ist das Bewußtseyn eines Mannigfaltigen, sofern noch jene objective Beziehung bey Seite gesetzt wird. Durch diese genaue Absonderung dieser in einem Erfahrungsurtheil zusammenfallenden Verstandeshandlungen (des Denkens und Erkennens) war es der Transcendental-Philosophie möglich, die in jeglicher Erfahrung vorkommende nothwendige Verbindung herauszuheben, und zu zeigen, wie durch die an der Form der Zeit durch die Categorien vorgestellte Synthesis, dieselbe, und folglich die Vorstellung von einem gegebenen Object entspringe. Da

nun

nun das reine Geschmacksurtheil kein Erkenntniß-urtheil ist, so werden wir uns des ihm zum Grunde liegenden synthetischen Princips a priori, bewußt werden, wenn wir von jener die Erfahrung möglich machenden Bedingung, das Erkenntniß-Constituirende absondern, und sodann bloß die subjective formale Bedingung eines Urtheils überhaupt in Beziehung auf die Vorstellung, wodurch ein Gegenstand uns gegeben wird, uns vorzustellen suchen. Dann bleiben uns zwey Handlungen zu erwägen übrig, nämlich einmal die Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen, die in dem Uebergange des Bewußtseyns von dem einen Theile desselben zum andern besteht, welches Geschäffte wir der Einbildungskraft beylegen; zweytens die Verbindung, oder derjenige Actus des Verstandes, der die Einheit des Mannigfaltigen, das heißt, das Bewußtseyn, welches dieses gesammte Mannigfaltige befaßt, hervorbringt. Da nun, wie eben erinnert worden, in dem reinen Geschmacksurtheil die Verknüpfung nicht objectiv vorgestellt wird, so wird die Einheit desselben subjectiv seyn, und also lediglich auf dem Geschäffte der Einbildungskraft und des Verstandes beruhen. Nun aber ist es auch kein Wahrnehmungsurtheil, in welchem das gegebene Mannigfaltige doch schon als verbunden, also durch einen Begriff vorgestellt wird, obgleich die Synthesis desselben noch nicht als nach den Categorien, folglich noch nicht vom Object gedacht wird; sondern es ist ein ästhetisches Urtheil, worin lediglich die Lust an der Contemplation des Objects ausgedruckt wird. Demnach bleibt nichts übrig, als die Zusammen-

menstimmung der Handlungen der Einbildungskraft und des Verstandes in Ansehung eines Gegenstandes, und das Bewußtseyn dieser Zusammenstimmung, welches bloß ein Gefühl ist, für die wesentliche Bestimmung eines reinen Geschmacksurtheils anzusehen. In einem Erkenntnißurtheil wird das Gegebene unter einem Begriffe vom Object, (den Categorien) subsumirt; in einem Wahrnehmungsurtheil wird dasselbe unter einem Begriff überhaupt subsumirt, nämlich es wird das in dem Mannigfaltigen gleichsam zerstreuete Bewußtseyn in ein Bewußtseyn vereinigt, und so in diesem Urtheil eine Vorstellung hervorgebracht, wodurch das gesammte Mannigfaltige (obgleich dadurch kein Object) vorgestellt wird: aber von einem reinen ästhetischen Urtheil kann man sagen, daß in demselben die Handlung der Einbildungskraft selbst unter der des Verstandes subsumirt wird. Die Einbildungskraft befolgt und erzeugt in ihrer Syntheſis kein Gesetz, aber der Verstand bringt ein Gesetz in dem Begriff hervor. Also wird in diesen Urtheilen, die Einbildungskraft in ihrer Freyheit, unter der gesetzgebenden Handlung des Verstandes subsumirt, und diese Subsumtion empfunden.

Also ist es die subjective Zweckmäßigkeit der Form eines Gegenstandes, die wir in einem reinen Geschmacksurtheil empfinden. Die Deduction dieser Urtheile besteht demnach kürzlich in folgendem: da das Wohlgefallen am Schönen, mit der bloßen Beurtheilung der Form des Objects verbunden ist, also weder Sinnenempfindung, noch Begriff die Materie eines Geschmacksurtheils ausmacht, man also weder

sagen

sagen kann, daß das Object selbst das Gefühl der Lust und Unlust afficire, noch daß man durch irgend einen bestimmten Begriff den Gegenstand denke, so folgt, daß das Bewußtseyn in einem solchen Urtheil, nur dasjenige des Gemüthszustandes, in welchem die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriffe überhaupt, mithin nur ein subjectives Bewußtseyn und Gefühl, gleichwohl ein für jedermann gültiges Gefühl seyn kann. Die Lust an der Beurtheilung eines gegebenen Gegenstandes, wird demnach jedermann mit Recht angesonnen.

Diese Deduction ist leichter, als es die der Erfahrungsurtheile war, wovon man den Grund bald bemerken kann. Denn in den letzten war es um dasjenige Princip zu thun, worauf a priori die Verstandeshandlung beruht, die von der logischen zur objectiven Gültigkeit der Vorstellungen übergeht. Durch sie sollte die Möglichkeit der Vorstellung eines in der Anschauung gegebenen Objects erklärt, und gezeigt werden, wie es zugehe, daß, da alle unsere Vorstellungen im unmittelbaren Verhältniß doch nur zu uns selbst stehen, wir gleichwohl, vermittelst derselben, aus unserm Gemüthszustande gehen und unsere Vorstellung auf ein ihr correspondirendes Object beziehen. In der obigen Deduction durfte dagegen nur der Grund a priori, von der Gültigkeit für jedermann, die in der Beurtheilung des Schönen stattfindet, angegeben werden, und dieses geschieht, indem man diejenigen subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft anzeigt, in Ansehung deren wir berechtigt sind vorauszusetzen, daß sie in jedem Menschen, der seiner

Beur-

Beurtheilung den Gegenstand vorlegt, den wir betrachten, angetroffen werden. Damit also ein anderer das Object, das wir als schön beurtheilen, eben so finde, so ist nöthig, daß er es unter eben jenen Bedingungen mit uns zugleich subsumire. Nun ist zwar wahr, daß wir die Richtigkeit unsrer eigenen Subsumtion ihm nicht beweisen können, deswegen, weil wir darin nicht unter eine objectiv-gültige Vorstellung, sondern unter eine bloß subjective, nämlich der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriffe überhaupt (unbestimmt welchem), das Mannigfaltige subsumiren, und uns dieser Subsumtion nur in einem Gefühl bewußt sind. Aber selbst die daraus erklärte Abweichung Anderer von unserm Urtheil, kann den Rechtsgrund, den wir auf ihre Beystimmung haben, nicht heben, und auch die Richtigkeit unserer Deduction nicht im Geringsten anfechten. Würde aber gefragt werden: wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks a priori anzunehmen? so will man eigentlich die Auflösung des Gedankens wissen, daß die Natur absichtlich ihre Schönheiten verbreitet habe, und dieselbe gehört für die Critik der teleologischen Urtheilskraft.

Folgerungen aus der Deduction der ästhetischen Urtheile.

Durch Empfindung stellen wir uns das Reale der Objecte der Anschauungen, das ist, dasjenige was die Zeit erfüllt, vor, und wir müssen eben dieselbe Affection auch in andern annehmen, wenn wir voraus-

setzen,

ſetzen, daß ſie einen Gegenſtand, ſeiner Qualität nach, ſich mit uns auf gleiche Art vorſtellen. Es geſchieht aber vermittelſt des Verſtandesbegriffs der Realität, daß wir unſere Sinnesempfindung auf den Gegenſtand übertragen, und von dieſem ſagen: er ſey roth, oder hart, oder ſchwer. Durch dieſen Begriff erhält die bloß ſubjective Beſtimmung der Empfindung, objective und dadurch eine für jedermann gültige Bedeutung. Was aber die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen betrifft, ſo bleibt es hier bey einer bloß ſubjectiven Beſtimmung, wovon wir unmöglich berechtigt ſind zu denken, daß ein anderer, der daſſelbe Object an ſein Gefühl hält, diejenige Empfindung haben werde, die es in uns hervorbringt. Durch dieſelbe wird kein Gegenſtand vorgeſtellt, und wenn wir gleich ein Object für die Urſache dieſer in uns hervorgebrachten Empfindung halten, ſo liegt doch dieſe letzte objective Vorſtellung der Empfindung gänzlich zur Seite. Zu der mit dem Bewußtſeyn der objectiven Gültigkeit verknüpften Vorſtellung eines Gegenſtandes gehöret eine eigene, in der Critik der reinen Vernunft hinlänglich beleuchtete, Function des Verſtandes. Aber in der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen verhalten wir uns bloß leidend, und man wird daher das Gefühl der Luſt am richtigſten die Luſt des Genuſſes nennen. Dagegen iſt das Wohlgefallen an einer Handlung, die wir als eine dem Sittengeſetz gemäße und durch eben daſſelbe, als Triebfeder, bewirkte Handlung beurtheilen, keine Luſt des Genuſſes. Sie gründet ſich auf Beurtheilung, folglich auf Thätigkeit, und iſt auch nur

um so viel gröſſer, je sorgfältiger wir in die Bewegungsgründe des handelnden Subjects gedrungen sind und uns von dem Mangel empirischer Bestimmungsgründe überzeugt haben. Nun sind wir zwar berechtigt, eben dieses sittliche Gefühl in Beurtheilung einer moralischen Handlung bey andern vorauszusetzen. Aber wir sehen doch auch, daß, wenn dieses Wohlgefallen in andern gleichartig mit dem unsrigen seyn soll, wir mit ihnen in Ansehung der sittlichen Principien übereinstimmen müssen. Das sittliche Gefühl ist also wol allgemeingültig, aber doch nur unter der Bedingung der Anerkennung des Sittengesetzes, und der damit verknüpften Entschließung, demselben alle Neigungen unterzuordnen, und keine Maxime in sich gelten zu lassen, als welche zuvor ihm nicht widerstreitend befunden worden, da dann die Nothwendigkeit desselben eingesehen wird. Die Lust am Erhabenen der Natur gründet sich zwar nicht auf bestimmte Begriffe, und nicht auf die Beurtheilung, die ein Object so findet, als es einem Gesetz der Vernunft nach seyn soll; aber es gründet sich gleichwohl auf eine vernünftelnde Contemplation. Es macht auch, eben um deswillen, Anspruch auf die Theilnehmung Anderer; aber da es eine Reflexion voraussetzt, welche in einem Begriff des Uebersinnlichen dasjenige als möglich vorzustellen sucht, was empirisch unmöglich ist, mithin die Idee von der moralischen, übersinnlichen Natur des Menschen voraussetzt, so dunkel auch dieser Gedanke seyn mag, so kann doch nur derjenige unserer Beurtheilung des Erhabenen beystimmen, der so wie wir, moralische Ideen zu verfolgen, geneigt, und

des-

deswegen jede Gelegenheit (das, durch eine unaufhörliche Syntheſis eines Gegebenen, uns zugeführte Bewußtſeyn der Grenzen unſers Erkenntnißvermögens und unſerer Ohnmacht, ſind aber dieſe Gelegenheiten,) aufzunehmen gern bereit iſt. Die Luſt am Schönen iſt ſo wie das Wohlgefallen am Sittlich-Guten, und am Erhabenen, keine Luſt des Genuſſes, ſondern der Thätigkeit, aber doch weder der geſetzlichen Thätigkeit, noch der vernünftelnden Contemplation, ſondern des freyen Spiels der Einbildungskraft und des Verſtandes. Weil alſo dieſes Wohlgefallen unmittelbar mit der Vorſtellung verbunden iſt, in der das Object gegeben iſt, und folglich auf denjenigen ſubjectiven Bedingungen beruht, welche die Bedingungen einer Erkenntniß ſelbſt ſind, ſo ſinnen wir mit Recht dieſe Luſt jedermann zu. Auch würde die Erfahrung keinen Fall der Ausnahme dieſer Uebereinſtimmung in Beurtheilung des Schönen weiſen, wenn dieſes nicht daher käme, daß die urtheilenden Subjecte ſich in der Subſumtion mißverſtehen, und der eine bloß den Reiz meynt, und, wie er von dem Objecte ſelbſt, ob angenehm oder unangenehm, afficirt werde, ein anderer aber die Schönheit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ihm unter dem beſtimmten Begriff von dem, was es ſeyn ſoll, anhängen kann, und ein dritter endlich die freye Schönheit deſſelben beurtheilt.

Da wir alſo in der Beurtheilung des Schönen unſern eigenen Gemüthszuſtand angeben, und gleichwohl uns berechtigt halten zu erwarten, daß jeder anderer, der denſelben Gegenſtand beurtheilt, in einer der unſrigen gleichartigen Gemüthsſtimmung ſich

befinden werde, so wird man das ästhetische Beurtheilungsvermögen sehr passend einen Gemeinsinn (sensus communis) nennen. Den noch uncultivirten Verstand, den man den gemeinen Menschenverstand nennt, weil er das Wenigste ist, das man von einem, der Mensch ist, erwarten kann, belegt man auch zuweilen mit diesem Namen eines Gemeinsinns. In dieser Bedeutung des gemeinen Menschenverstandes sieht man nicht recht, wie derselbe zuweilen zu der Ehre komme, daß man an seinen Ausspruch, von den Entscheidungen des gebildeten Verstandes, appellire, da man, umgekehrt, billigerweise zu dem letztern doch ein größeres Vertrauen haben sollte. Aber dieses rührt vielleicht von einer Zweydeutigkeit des Worts gemein her, indem dieses einmal etwas, das nichts Vorzügliches ist (vulgare), und zweytens dasjenige, das andern auch zukommt (commune), heißt. Versteht man nun unter einem Gemeinsinn das Vermögen, sich bey der Beurtheilung der Objecte in die Stelle eines andern zu versetzen, so ist wol wiederum nichts Vernünftigeres, als eben diese Berufung auf den gemeinen Menschenverstand, und in dieser Bedeutung würde der Begriff von einem Gemeinsinn das theoretische und das ästhetische Beurtheilungsvermögen unter sich fassen. Mit andern Worten, würde derselbe das Vermögen seyn, die bloß subjectiven Gründe, die sich in das Urtheil einzumischen und dasselbe zu bestimmen pflegen, davon abzuhalten. Der gemeine Menschenverstand zeichnet sich in folgenden drey Maximen aus: 1. Selbstdenken; 2. An die Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit

sich

ſich ſelbſt einſtimmig denken, wovon die zwey erſten zugleich die Eigenthümlichkeiten der äſthetiſchen Urtheilskraft, als des eigentlichen Gemeinſinns, andeuten, welche auch nicht Andere für ſich urtheilen läßt, aber wol ſich in die Stelle Anderer ſetzt, das iſt von Reiz abſtrahirt, der ſie auf ihr Subject einſchränkt. Die erſte iſt die Maxime einer vorurtheilfreyen, die zweyte der erweiterten, die dritte der conſequenten Denkungsart. Der Hang, ſich von ſubjectiven Gründen zum Urtheil beſtimmen zu laſſen, iſt das Vorurtheil, und unter dieſen iſt der Aberglaube das größte, weil er der Hang iſt, gar überſinnliche Objecte (Gegenſtände, die in keiner empiriſchen Anſchauung gegeben ſeyn können, und wovon den Vorſtellungen alſo auch nicht objective Gültigkeit zugeſtanden werden kann) für Objecte der Anſchauung zu halten und ſolchen Vorſtellungen objective Gültigkeit einzuräumen. Befreyung vom Aberglauben heißt Aufklärung, welche Benennung auch wol der Befreyung von jedem Vorurtheil zukömmt, jedoch vorzugsweiſe der Befreyung vom Aberglauben beygelegt wird, weil derjenige, der dieſem Vorurtheil unterworfen iſt, ſich der Verſtandesregeln, welche die nothwendigen Bedingungen der Erkenntniß ſind, begiebt, und ſo, ſelbſt blind, der Leitung eines jeden folgt, zu dem er, ebenfalls aus bloß ſubjectivem Grunde, Vertrauen hat. Der erweiterten Denkungsart iſt die bornirte entgegengeſetzt. Man iſt gewohnt, denjenigen bornirt zu nennen, deſſen Talente zu keinem großen Gebrauche, vorzüglich dem, in die Tiefe zu gehen, zulangen. Hier aber bezeichnen wir damit

das

das Unvermögen, die Privatbedingungen von der Beurtheilung abzusondern, und aus einem allgemeinen Standpunct, folglich, indem man sich in die Stelle jedes andern Menschen versetzt, ein Urtheil zu fassen. Derjenige, der dieses vermag, ist der Mann von erweiterter Denkungsart, wenn auch seine Talente sonst sehr geringe sind. Die Maxime der consequenten Denkungsart kann nur derjenige sich zu eigen machen, der die ersten beiden erreicht hat, weil es nur so weit möglich ist, mit sich selbst immer einstimmig zu denken, als man immer richtig denkt, und hiezu nur sofern aufgelegt ist, als man nicht passiv im Denken zu verfahren, und sich von den Privatbedingungen der Urtheile loszumachen gewohnt ist.

Es ist hinlänglich auseinandergesetzt worden, daß das Wohlgefallen am Schönen kein Interesse bey sich führe, das ist: daß es kein Wohlgefallen an der Existenz des schönen Objects sey. Gleichwohl lehrt die tägliche Erfahrung, daß wir an dem Besitz eines schönen Ameublements, einer zierlichen Kleidung u. d. gl. ein Wohlgefallen haben. Auch erreicht unser Wohlgefallen an Gegenständen der Natur, besonders der belebten, sehr oft den Grad, daß wir wohl sagen können: wir lieben diese Gegenstände. Wir geben uns gewissermassen selbst Beyfall, wenn wir für ihre Erhaltung besorgt sind, und betrachten ihre Zerstöhrung nicht anders als mit einigem Mißfallen. Alles dieses beweiset ein Interesse am Schönen. Ohngeachtet nun die Exposition der reinen Geschmacksurtheile klar dargethan hat, daß es nicht der Gegenstand selbst ist, der das Gefühl der Lust in uns hervorbringt, wel-

welches der Fall bey Gegenständen ist, die Vergnügen und Annehmlichkeit erregen; die obige Deduction auch gezeigt hat, daß das Wohlgefallen am Schönen nichts anders ist, als die Gemüthsstimmung, in der das Mannigfaltige der Anschauung zu einem Begriff überhaupt zusammenstimmend gefunden wird, und folglich das Wohlgefallen ist, das mit der Vorstellung, in der das Object gegeben ist, zusammenhängt, keinesweges aber vom Objecte selbst, unangesehen der objectiven Vorstellung, bloß durch Affection, gewirkt wird, mithin die Critik der ästhetischen Urtheilskraft ihre Obliegenheit erfüllt hat; so wird es doch um Mißverständniß zu verhüten, gut seyn, jenes bemerkte Interesse deutlich vor Augen zu stellen, und dadurch etwanige Bedenklichkeiten in Ansehung unserer Exposition und Deduction zu heben.

Zuvörderst bemerken wir den Unterschied, der sich in dem Wohlgefallen an der Existenz schöner Objecte vorfindet. Schöne Gegenstände der Kunst wünschen wir selbst zu besitzen; aber was diejenigen der Natur betrifft, so haben wir oft schon an ihrem bloßen Daseyn ein Wohlgefallen, ohne daß in uns der Wunsch aufsteigt, sie zu unserm Eigenthum zählen zu können. Ein jeder wird diesen Unterschied vom Interesse an schönen Gegenständen, bey sich selbst, leicht bemerken, und diese Bemerkung wird ihn schon auf die wahre Spur des Grundes dieses Interesse führen.

Da es gewiß ist, daß der schöne Gegenstand selbst keinesweges durch Affection das Gefühl der Lust in uns hervorbringt, so ist es auch gewiß, daß wir nicht deswegen ihn zu besitzen wünschen, um eine Lust des

Ge-

Genusses durch ihn zu erreichen. Da wir nun gleichwohl ein Interesse am Besitz der Sache haben; so ist nichts anders übrig, als daß dieses auf dem Verhältniß überhaupt, worin wir als Menschen zu andern Menschen stehen, beruhe. Geselligkeit ist ein uns von der Natur eingeprägter Hang, und besteht in dem Triebe, unsern Gemüthszustand andern Menschen mitzutheilen. Nun ist das Schöne dasjenige, das allgemein gefällt, und das Bewußtseyn der Mittheilbarkeit dieser Empfindung begleitet die Vorstellung, in der wir das Object aufnehmen, so, als das Bewußtseyn der Mittheilbarkeit jede objectiv-gültige Vorstellung, das ist, jedes Erkenntniß begleitet. Wir mögen gern unsere Erkenntnisse andern mittheilen; eben so natürlich ist es, auch unsern Gemüthszustand in der Beurtheilung des Schönen andern mitzutheilen, da die Möglichkeit von beiden uns a priori einleuchtet. Es gesellet sich auch dazu ein Interesse der Eitelkeit, welches jedoch auch lediglich in der Geselligkeit seine Wurzel hat. Denn so wie wir an der Richtigkeit unserer Einsichten und Beurtheilungen ein Wohlgefallen haben, (gleichsam an einem Zuwachs an Menschheit und innerm Werthe) und dieses in der Mittheilung gern beweisen mögen; so ergötzt uns aus gleichem Grunde der Gedanke, daß wir Geschmack haben, und wir weisen gern die Objecte unserer Wahl, um dieses darthun zu können. Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, um sich damit zu schmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch,

son-

sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu seyn: denn so nennt man denjenigen, der ein Bestreben äußert, sein Wohlgefallen am Schönen andern mitzutheilen. Wir nennen dieses aus Geselligkeit entspringende Interesse am Schönen, ein empirisches Interesse, eben daher, weil dasselbe auf einem empirischen Grunde beruht.

Von ganz anderer Art ist aber dasjenige Interesse am Schönen, welches sich als ein Wohlgefallen lediglich am Daseyn des schönen Gegenstandes und nicht am Besitze desselben äußert. Dieses gründet sich in der That auf einem Grunde a priori, nämlich, wie wir gleich zeigen werden, auf einer sittlichen Idee, und wir nennen es daher das intellectuelle Interesse am Schönen. Derjenige, der einer sittlichen Denkungsart in einigem Grade sich bewußt ist, ist deswegen auch geneigt, sich in Reflexionen, die seine Bestimmung, als eines moralischen Wesens, betreffen, einzulassen. Das kann er aber nicht anders, als wenn er die Idee von einer intelligibeln Welt verfolgt, eben daher aber sich auf Gedanken bezieht, deren objective Gültigkeit darzuthun er nicht weiß. Dieser sittlich-gutgesinnte Mensch ist aufgelegt, die Naturschönheiten als Beweise dieser Gültigkeit aufzunehmen, und folglich nicht gleichgültig, das Daseyn derselben zu betrachten. Wir unternehmen es aber noch nicht, diesen Gedanken zu entwickeln, weil dieses in die Critik der teleologischen Urtheilskraft gehört; sondern bemerken nur, daß unsere Auslegung sich dadurch bestätige, daß der mit diesem Interesse betrachtete schöne Gegenstand, Naturschönheit seyn müsse. Hält man sie

dafür,

dafür, und findet nachher, daß man getäuscht worden, und daß es Kunstschönheit sey, so verschwindet augenblicklich alles Interesse daran, ja es nimmt gewöhnlich gar ein Misfallen die Stelle des vorigen Wohlgefallens ein. Es ist demnach bloß Naturschönheit, an welcher ein intellectuelles Interesse zu nehmen möglich ist, und desselben ist auch bloß ein Gemüth fähig, das für Moralität aufgelegt ist. Wollte man aber glauben, daß überhaupt ein gebildeter Geschmack, von sittlicher Denkungsart einen Beweis ablege, so hat man die Beyspiele von vielen Virtuosen des Geschmacks gegen sich, welche öfters, eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger wie andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen können. Der Gedanke, daß die Natur den schönen Gegenstand hervorgebracht habe, muß die Reflexion begleiten, in welcher wir an seiner Existenz Interesse fassen, und ohne denselben würde unsere Beurtheilung bloß ein reines Geschmacksurtheil, und als solches mit keinem Interesse verknüpft seyn. Woher käme es auch wol, daß wir für denjenigen, der sich von der Kunstschönheit gern zu der Betrachtung der schönen Natur wendet, ohngeachtet die erstere oft grösser ist, einige Hochachtung fühlen, wenn wir nicht an dieser Gemüthsstimmung eine Spur von sittlicher Denkungsart, wenigstens von einer, sittlicher Maximen empfänglichen Seele, zu entdecken glaubten, und wenn wir nicht eben diese Gemüthsstimmung für diejenige hielten, in der das Subject von dem Daseyn des schönen Naturgegenstandes einen Grund nimmt, sich von

der

der Realität eines der gesammten Natur unterliegenden intelligibeln Substrats zu versichern, womit seine eigene moralische Natur, von deren Realität er durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes überzeugt ist, deren Bestimmung aber in der Sinnenwelt nicht liegen kann, zusammenstimmt. Wenn also gleich das Wohlgefallen an Schönheit, und das moralische Gefühl, wesentlich verschieden sind, so giebt es doch eine Zwischenvorstellung, die beide mit einander verbindet. Nur muß man sich hüten, jenes auf moralischem Grunde beruhende wirkliche Interesse an Naturschönheit, für das Resultat der bloßen ästhetischen Beurtheilung auszugeben, in welcher letztern, wie hinlänglich ist gezeigt worden, das Wohlgefallen lediglich mit der Vorstellung, in der das Object gegeben ist, und nicht mit einer, derselben ganz fremden, Vorstellung von einem intelligibeln Object, also mit der Vorstellung der subjectiven Zweckmäßigkeit des Gegenstandes zusammenhängt.

Kunst wird erstens von Natur unterschieden, und zwar wie Thun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), das heißt: man nennt die Hervorbringung einer Sache durch freye Willkühr, Kunst. Mithin geht dem durch Kunst hervorgebrachten Werke jederzeit die Vorstellung von dem Object vorher. Wir nennen zwar zuweilen das Product der Bienen ein Kunstwerk; aber dieses geschieht nur wegen der Analogie mit einem solchen. Besinnt man sich, daß ihre Arbeit sich doch auf keine Vernunftüberlegung gründe, so sagt man, daß sie ein Product ihrer Natur (des Instincts) sey, und schreibt

sie

sie als Kunst nur ihrem Schöpfer zu. Zweytens unterscheidet man Kunst als Geschicklichkeit des Menschen von der Wissenschaft (Können vom Wissen) als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie). Indessen nennt man doch auch dasjenige, was man kann, wenn man nur weiß, was gethan werden soll, noch nicht Kunst. Von den vorgeblichen Künsten des Taschenspielers sagt jedermann, daß keine Kunst dazu gehöre, um sein Werk hervorzubringen. Endlich wird, drittens, Kunst vom Handwerk unterschieden (freye von Lohnkunst). Die erstere vergnügt schon in der bloßen Beschäfftigung, und es ist nicht ihr Product, das allererst belohnt. Das letztere dagegen ist in der bloßen Beschäfftigung unangenehm, und wird nur durch die Aussicht auf das, was herauskommt, anlockend. Ist man aber geneigt, einige sonst unter die Handwerke gerechnete Beschäfftigungen lieber zu den Künsten zu zählen, so hat man dabey das grössere Talent, das sie erfordern, vor den Augen. Aber daran muß man sich erinnern, daß auch in jeder freyen Kunst etwas Zwangsmäßiges, welches man einen Mechanismus nennt, erforderlich sey. Dieser ist die Bedingung, unter der die bloße Beschäfftigung wohlgefallen kann, (z. B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichthum, imgleichen die Prosodie und das Sylbenmaaß). Die schönen Künste sind auch freye Künste; aber nicht jede freye Kunst ist eine schöne Kunst. Denn dieselbe kann auch eine angenehme Kunst seyn, dann nämlich, wenn das Wohlgefallen in der Beschäfftigung nicht

das-

dasjenige am Schönen, sondern ein Gefühl des Angenehmen ist. Zu dieser letzten Art gehören alle gesellschaftliche Spiele, die deswegen angenehm sind, weil sie die Zeit unvermerkt verlaufen machen. Auch gehört dazu die Geschicklichkeit, eine Gesellschaft angenehm zu unterhalten, die Vertheilung der Reize, und die Kunst, die Gesellschaft bey einer Tafel zu einer fröhlichen Laune zu stimmen. Alle diese Arten von Beschäfftigung gefallen in der Empfindung. Mit der schönen Kunst ist es dagegen so bewandt, daß sie lediglich in der Beurtheilung gefällt, und wenn sie gleich, eben der allgemeinen Mittheilbarkeit dieser Empfindung wegen, eines besondern Interesse fähig ist, so gefällt die bloße Beschäfftigung in derselben schon für sich, und zwar ohne alles Interesse.

Von einem Werke der schönen Kunst kann man sagen: es sieht so aus, als wenn es ein Product der Natur ist; so wie von der Naturschönheit: sie sieht so aus, als wenn sie ein Werk der Kunst wäre. Das erste sagt, daß man in der Betrachtung des Objects auf keinen Begriff stößt, von dem, was es seyn soll. Denn wenn gleich die Kunst den Gegenstand eines Begriffs hervorbringt, mithin in der Hervorbringung eines Products dem Künstler nothwendig der Begriff vor Augen geschwebt hat, so muß dieses doch nicht so scheinen, sondern im Gegentheil muß es aussehen, als wenn er keine Regel befolgt habe. Also, wenn gleich alle Pünctlichkeit, an einem Werke der Kunst, in der Uebereinstimmung desselben mit dem Begriff vom Gegenstande, muß angetroffen werden, so muß doch keine Peinlichkeit durchblicken; man

muß

muß in der Beurtheilung dieses Products, den Begriff nicht bemerken können, den der Künstler wirklich dargestellt hat. Der Ausdruck aber, daß die Naturschönheit ein Product der Kunst zu seyn scheine, weiset auf die subjective Zweckmäßigkeit, der wir uns in der Aufnehmung eines solchen Objects bewußt werden, nämlich auf das Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt. In der Reflexion über einen schönen Naturgegenstand, suchen wir den Begriff, wodurch wir ihn denken können, und ohngeachtet das ästhetische Urtheil lediglich unsern Gemüthszustand in dieser Zusammenstimmung angiebt, so gränzt doch diese Reflexion an den Gedanken, daß der Gegenstand ein Product der Causalität eines Begriffs ist.

Es giebt also allerdings eine schöne Kunst; aber schöne Wissenschaften kann es nicht geben. Denn in Wissenschaften ist die Frage nach der Wahrheit der Gedanken, und nicht nach unserm Gemüthszustand; nicht, ob wir in der bloßen Beurtheilung eines Gegenstandes ein Wohlgefallen empfinden, sondern ob unser Urtheil mit dem Gegenstande übereintrifft. Der gewöhnliche Ausdruck, schöne Wissenschaften, ist wahrscheinlich durch die Bemerkung veranlaßt, daß zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft gehöre, als z. B. Kenntniß alter Sprachen, Belesenheit in Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniß der Alterthümer u. s. w. welche Wissenschaften, überdem daß sie die Gegenstände für schöne Darstellungen liefern, auch zu Aufbewahrerinnen der Muster des Schönen gemacht worden

den sind. Eben so wenig kann es eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur eine Critik geben. Die erstere müßte Principien angeben, unter welchen man ein Object zu subsumiren haben würde, um ihn hiernach für schön zu erkennen, welches nicht möglich ist, da die Schönheit keine Eigenschaft der Gegenstände ist. Aber eine Critik des Geschmacks ist nicht nur möglich, sondern sie liegt dem Philosophen ob.

Wenn nun die schöne Kunst, als Kunst, Gegenstände hervorbringt, die einem bestimmten Begriff entsprechen, und gleichwohl, als schöne Kunst, dem Auge des Beurtheilers ihres Products den Begriff unbemerkbar macht, (so daß der geringste Verstoß gegen die Regel, ein Mißfallen, und zwar an der Unvollkommenheit des Gegenstandes, der das nicht ist, was er doch seyn sollte, verursacht, jedoch die pünctlichste Darstellung des Begriffs die Aufmerksamkeit nicht auf sich zieht, und das Wohlgefallen an der subjectiven Zweckmäßigkeit nicht in ein Wohlgefallen an einer objectiven verwandelt,) so läßt sich nach der Regel fragen, die der Künstler beobachtet, wenn er ein Werk von dieser Art hervorbringt. Aber man sieht wohl, daß es keinem Künstler möglich ist, die Vorschrift zu nennen, die er befolgt hat, da er einen Gegenstand hervorbrachte, der zwar vollständig einer Regel entspricht, aber keine Spur an sich trägt, daß der Künstler sie vor Augen gehabt habe, weil es sonst auch möglich seyn müßte, ein objectives Princip des Geschmacksurtheils anzugeben. Genie ist das Wort, womit wir diesen dem Künstler eigenthümlichen Zug des Geistes benennen, welche Bedeutung der Sprachgebrauch

selbst

selbst so bestimmt zu haben scheint. Demnach ist Genie das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Das Werk der Kunst ist einer Regel unterworfen; aber, da es doch nur in so weit ein Werk der schönen Kunst ist, als diese Regel an ihm nicht durchblickt, und das Wohlgefallen an der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt nicht stöhrt, so muß freylich auch eben diese Hervorbringung eines schönen Kunstproducts unter einer Regel stehen, wovon man aber nichts mehr sagen kann, als daß sie in dem Vermögen des Subjects gegründet sey, welches sich derselben selbst nur als Anlage, das ist, nur in der Ausübung bewußt, und nicht vermögend ist, sie zu beschreiben. Da nun Talente, als productive Vermögen, zu dem Inbegriff der Objecte der Natur gehören, und als solche dem Vermögen, durch freye Willkühr Ursache der Gegenstände zu seyn, also der Kunst entgegengesetzt sind, so wird man auch sagen können: Genie ist die angebohrne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt. Demnach ist Genie 1) ein Talent, etwas hervorzubringen, das unter keiner bestimmten Regel (Begriff) gefaßt werden kann. Denn, obgleich das Werk der Kunst jederzeit Darstellung eines bestimmten Begriffs ist, so ist doch dasjenige an ihm, welches es zu einem schönen Gegenstande macht, und das eben jenen Begriff unbemerkbar macht, so beschaffen, daß zwar die Zusammenstimmung desselben zu einem Begriff überhaupt gefühlt, aber dieser Begriff doch nicht als ein bestimmter gedacht wird. Also ist Originalität die erste Eigenschaft des

Ge-

Genies. Daraus aber folgt auch eine zweyte, die nämlich, daß seine Producte Muster d. i. exemplarisch seyn müssen. Sie müssen nämlich schöne Darstellungen seyn. Denn wenn gleich der Begriff von Schönheit kein erlernter ist (nicht so wie der von Sinnesempfindungen, der allemal empirisch ist), sondern ursprünglich in uns selbst liegt, und wir jedes vorgegebene Muster nach dieser ursprünglichen Vorstellung beurtheilen, so ist doch, weil die Schönheit keine objective Eigenschaft ist, es unmöglich, unsern Begriff von ihr anders, als in der Darstellung anzugeben. Ohne also durch Nachahmung Producte zu liefern, wird das Genie seine eigenthümliche Vorstellung hervorziehen, und sie in seinem Werk darstellen. Daher entspringt eine dritte Eigenheit des Genies, daß es die Regel, wornach es verfährt, in keine bestimmte Vorschrift fassen und andern mittheilen kann. Dieselbe ist Regel der Natur, deren Ausführung, nicht aber der Regel selbst, der Künstler lediglich sich bewußt ist; woraus folgt, daß viertens die Natur keine Regel der Wissenschaft, sondern der Kunst, und zwar sofern sie schöne Kunst ist, vorschreibe. Die mechanische verfährt nach einer bestimmten Regel, die ihr die Wissenschaft aufbehält. Da aber ein schöner Gegenstand, als ein solcher, durch keinen bestimmten Begriff gedacht wird, so bleibt es auch unmöglich, die Hervorbringung desselben durch einen solchen anzugeben.

Daß die hier angezeigte Bedeutung des Worts Genie, in der That die wahre, das heißt, diejenige sey, die jedermann ihm giebt, und daß man mit sich

selbst uneinig werde, wenn man es auch auf die Erkenntnißvermögen zieht, lehrt folgende Ueberlegung. Jedermann wird zugestehen, daß Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegenzusetzen sey. Nun sind aber die größten Producte des menschlichen Verstandes insgesammt so beschaffen, daß, so ein großer Kopf auch erforderlich war, sie zu erfinden, sie doch ein jeder anderer, durch Fleiß und Anstrengung, sich eigen machen kann, und daß, obgleich der mittelmäßige Verstand, indem er dieser Höhe nachklettert, seines Unvermögens sich bewußt, gestehen wird, daß er niemals aus sich selbst, Producte von dieser Art würde hervorgebracht haben, er sich doch auch seiner Selbstthätigkeit und seines eigenen productiven Vermögens, wenn gleich nicht in Ansehung so versteckter Erkenntnisse, bewußt seyn muß. Demnach ist der größte Verstand, der Entdecker der allgemeinen Gravitation, von dem kleinsten, nicht der Art, sondern bloß dem Grade nach verschieden. Würde jener große Verstand, Schritt vor Schritt, den Gang anzeigen, den er genommen, und von den ersten Principien an, bis zu den dem ersten Blick verborgensten Wahrheiten, die Schlußreihe, die er befolgt hat, angeben, so würde ein jeder überzeugt seyn, daß derselbe Weg auch ihn zu gleichem Ziel geführt haben würde. Also, nicht allein, daß man durch Nachstudiren alles so bestimmt wieder denken kann, wie es der große Mann zuerst dachte, so dünkt es auch einem jeden, der auf diesem Wege ihn in seinen Entdeckungen erreicht hat, daß er auch wol von selbst dieselbe hätte machen können. Ganz anders verhält es sich mit den Producten

cten der schönen Kunst. Kein Künstler ist vermögend die Schritte zu bezeichnen, auf welchen er zu einer schönen Darstellung gekommen, deswegen, weil er dieses selbst nicht weiß, auch hier kein allmähliges Fortschreiten stattfindet, sondern die Natur, den Geist des Künstlers auf einmal zu demjenigen führt, woran ein reines Wohlgefallen sich knüpft. Er selbst kann nicht beschreiben, wie er zu seinen ästhetischen Ideen gekommen ist, und obgleich jedermann seine Darstellung für schön erklärt, so wird ihr doch nur derjenige nachfolgen können, dem die Natur ein gleiches Talent verliehen hat.

Es läßt sich daher schwerlich erklären, wie es möglich sey, daß die Werke der schönen Kunst, zur Bildung eines Vermögens, etwas ihnen Aehnliches hervorzubringen, dienen können. Man kann nichts mehr sagen, als daß sie jemandem zur Belebung eines Naturtalents gereichen werden, das schon wirklich in ihm wohnt, und daß durch Nachfolge, worin er seinem Talent freyen Spielraum läßt, nicht aber durch Nachmachung er dieses Ziel erreichen werde. Daß aber derjenige, der ein Werk der schönen Kunst hervorbringt, sich gleichwohl nothwendig einem gewissen Zwange, das heißt, gewissen Regeln, die man bestimmt angeben kann, und die man das Schulgerechte nennt, wovon das Genie sich nicht frey machen kann, unterwerfen muß, ist klar, wenn man bedenkt, daß das Product ein Werk der Kunst seyn, folglich einem bestimmten Begriffe entsprechen soll. Die Befreyung von allem Zwange würde es zu einem bloßen Product des Zufalls machen. Zu diesem bestimmten Begriff, der überhaupt als Regel aussagt,

was das Object seyn soll, zu gelangen, das erfordert öfters viel Studium, und man darf daher sich nicht wundern, wenn seichte Köpfe glauben, am vortheilhaftesten ihr Talent zu weisen, wenn sie, von allem Schulzwange frey, etwas hervorbringen, wovon sie selbst nicht wissen, was es sey. Wenn aber in dem Gebiete der Wissenschaften, wo Nachdenken und strenge Beweise lediglich gelten dürfen, Aussprüche sich hören lassen, die den Characterzug eines Genies, das seine eigene Ideen sich nicht zu erklären und von Principien abzuleiten weiß, vorzeigen, so sind dieselben belachungswerth, und belachungswerther noch das Publicum, das ihnen Beyfall giebt.

Wir haben nun gezeigt, daß zur Hervorbringung eines Werks der schönen Kunst nothwendig noch etwas mehr als Geschicklichkeit gehöre. Diese besteht in dem Vermögen, einem Begriffe einen ihm entsprechenden Gegenstand zu geben. Ohngeachtet aber in der Beurtheilung eines schönen Werks nichts vorkommen darf, welches dem bestimmten Begriffe von dem, was das Object seyn soll, widerstreitet, so macht doch die vollständigste Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu diesem Begriff, das Werk noch nicht zu einem schönen Product, in dessen Beurtheilung man sich der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt (unbestimmt welchem), durch ein Gefühl der Lust bewußt ist. Dieses Vermögen, einen Gegenstand, als einem bestimmten Begriff entsprechend, zugleich doch als schön darzustellen, ist das Genie. Aber, um deutlicher die Eigenthümlichkeit dieses Vermögens als eines productiven zu erblicken,

ist

ist es nothwendig, es von dem mit ihm verwandten, und gleichwohl von ihm verschiedenen Vermögen, dem Geschmack, zu unterscheiden.

In dieser Absicht bemerken wir den Unterschied zwischen Naturschönheit und Kunstschönheit. Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit aber ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge. In der Beurtheilung der erstern, als einer solchen, denke ich nicht, was der Gegenstand seyn soll. Es ist nicht die materiale Zweckmäßigkeit, die man sich darin vorstellt, wornach man beurtheilt, ob das Object auch dem Begriff entspricht, der als Zweck ihm zum Grunde liegt; sondern bloß die subjective, daß das Mannigfaltige zu einem Begriff überhaupt zusammenstimmt. Der Kunstschönheit dagegen liegt ein bestimmter Begriff in der That zum Grunde. Der Künstler selbst hat in der Hervorbringung eines solchen Products, ihn als Bedingung und Regel vor Augen, und wenn gleich derjenige, der es als schön beurtheilt, lediglich die subjective Zweckmäßigkeit auf sein Gefühl bezieht, so beurtheilt er doch diese Schönheit bloß als eine anhängende, und kann das Object nicht schön finden, wenn es nicht das ist, was es seyn soll. Also kömmt die Vollkommenheit des Dinges in der Beurtheilung einer Kunstschönheit in Betrachtung, welche in derjenigen der Naturschönheit gar nicht stattfinden kann. Nun aber scheint es doch, als wenn in der Beurtheilung der Naturschönheit zum öftern auch auf Vollkommenheit Rücksicht genommen werde. „Das ist ein schönes Weib“, sagen wir, und sind uns bewußt, daß wir den Gegenstand nur unter

der

der Bedingung, daß alles an ihm dem Begriff von einem Weibe entspreche, als schön beurtheilen können. Man sieht aber wohl, daß, nachdem wir aus den gleichartigen Erscheinungen der Naturproducte uns Begriffe gebildet haben, wir sodann in der Reflexion, diese Begriffe als Zwecke, der Natur selbst zuschreiben, und sonach, unsere Weise, Producte der Kunst zu beurtheilen, auch auf die Objecte der Natur anwenden, der wir es als einen Fehler anrechnen, wenn sie den Zweck, den sie, unserer Meinung nach, zu erreichen strebte, nicht erreicht hat. Urtheile von dieser Art, wenn gleich über Naturgegenstände, sind nicht mehr rein-ästhetisch. Wir beurtheilen die Natur darin nicht mehr, wie sie Kunst zu seyn scheint (daß eine Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, in diesen Objecten angetroffen werde); sondern wie sie Kunst ist, und das Mannigfaltige zu einem bestimmten Begriff zusammenstimmt. Die schöne Kunst hat aber darin eine Vorzüglichkeit, daß sie Gegenstände der Natur, die wir als solche mit Mißfallen aufnehmen, doch schön vorstellt. Sey es nun, daß dieselben, in der Sinnesempfindung, oder in der blossen Beurtheilung mißfallen, (unangenehm, oder häßlich sind,) so substituirt die schöne Kunst, indem sie dem Begriff von solchen Naturgegenständen, als Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. d. gl. Darstellung giebt, in die Stelle des Mißfallenden, etwas das in der Beurtheilung gefällt, und den Gegenstand als anhängende Schönheit begleitet. Es giebt aber Gegenstände der Natur, die auch die Kunst nicht schön vorstellen, und ihnen das Mißfällige, das sie als wirkli-

che

che Naturobjecte haben, benehmen kann, und das sind diejenigen, die Eckel erregen. Diese sonderbare Empfindung entspringt aus der Einbildung, daß der Gegenstand, der uns mißfällt, sich uns zum Genusse aufdringe. Diese Einbildung wird auch in der künstlichen Vorstellung des Objects rege, und verursacht den Ueberdruß, den wir in der Anschauung desselben selbst, hatten. Selbst nur häßliche Gegenstände kann nicht jede schöne Kunst zur Darstellung wählen. Die Bildhauerkunst kann es nicht, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beynahe verwechselt wird.

Wenn aber gleich der Geschmack, als bloßes ästhetisches Beurtheilungsvermögen, von dem Vermögen desjenigen, der ein schönes Kunstproduct hervorbringt, verschieden ist, so bemerken wir doch leicht, daß beide in vielen Fällen nur für ein Vermögen gehalten werden. Mit andern Worten: in vielen Fällen halten wir das letztere Vermögen für kein productives, nicht für Genie; sondern nennen es in diesen Aeußerungen bloß Geschmack. Um ein schönes Ameublement zu treffen, ein Tischgeräthe zu ordnen u. d. gl. dazu gehört nur Geschmack. Es ist bloß die Form der schönen Kunst, der diese Objecte fähig sind, und sie hervorzubringen, dazu gehört kein grösseres Vermögen, als lediglich das ästhetische Beurtheilungsvermögen. Selbst eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt, kann diese schöne Form an sich haben; aber ein Werk der schönen Kunst wird sie deshalb noch nicht genannt. Zu dieser aber zählt man ein Gedicht, eine Musik, eine Bildergallerie. Aber auch diese können

bloß

bloß die schöne Form haben, in welchem Fall sie auch nur Geschmack und nicht Genie verrathen. Was ist denn das in einem Product, das es zu einem Werk der schönen Kunst macht, und worin besteht die Kraft des Genie's, die es hervorbringt?

Wir haben einen Ausdruck, womit wir dasjenige an einem Kunstproduct, weshalb es ein Werk der schönen Kunst ist, bezeichnen. Von einem Gedicht, einer Geschichte, einem Gemälde, woran wir mehr als bloße Schönheit finden, sagen wir: es ist Geist darin; und wir urtheilen im Gegentheil von vielen Kunstproducten, daß sie ohne Geist sind, ohngeachtet wir sie schön finden. In dem Urtheil, wodurch wir einem Gedichte Geist zuschreiben, sagen wir eigentlich, daß die Gemüthskräfte in der Beurtheilung desselben in einen besondern Schwung versetzt werden, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt. In der Beurtheilung, in der wir etwas bloß schön finden, empfinden wir ein Wohlgefallen, lediglich an der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, und ein Kunstproduct von dieser Art wird öfters nach vielen Versuchen hervorgebracht. Der Künstler, der dahin strebt, stellt das Object seines Begriffs bald auf diese, bald auf eine andere Art dar, bis er endlich, vielleicht nach vielen vergeblichen Versuchen, diejenige Form hervorfindet, die in der Beurtheilung allgemein gefällt. Man sieht daraus, weswegen man dieses Vermögen, einem Begriff eine bloß schöne Darstellung zu geben, nur Geschmack zu nennen gewohnt ist. Denn dasselbe äußert sich zwar dabey als ein productives

Ver-

Vermögen, sofern es ein Kunstwerk hervorbringt; aber sofern dasselbe schön ist, zeigt es sich doch nur als Geschmack, das heißt, lediglich als Beurtheilungsvermögen. Das Wohlgefallen an demjenigen, das den Geist in einem schönen Kunstproduct ausmacht, ist aber von anderer Art, und die folgende Entwickelung desselben wird lehren, daß zu der Hervorbringung desselben jederzeit ein productives Vermögen erforderlich sey.

Ein Kunstwerk ist jederzeit Darstellung eines bestimmten Begriffs, die als solche eine Vorstellung der Einbildungskraft, d. i. Anschauung ist. So wie aber eben dieselbe noch besonders von dem Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, begleitet seyn kann, wornach die Darstellung als schön beurtheilt wird, so kann sie auch überdem viel zu denken veranlassen, ohne daß doch irgend ein bestimmter Begriff diese Gedanken zusammenfassen kann. Man sieht wohl, daß dieselbe das Gegenstück von einer Vernunftidee ist, und wir nennen sie deshalb eine ästhetische Idee. Die erste ist ein Begriff, den keine Anschauung erreichen kann; die zweyte aber ist eine Anschauung, die zwar einem bestimmten Begriff correspondirt, aber überdem den Verstand unwillkührlich auf Gedanken leitet, die er doch in keinen Begriff vereinigen kann. Die Einbildungskraft bringt in diesen Darstellungen ein gewisses Maximum hervor, worin es ihr der Verstand durch keinen seiner Begriffe, ja selbst die Vernunft durch Ideen nicht nachthun kann. Indem der Dichter die ewigen Höllenstrafen beschreibt, so versinnlicht er seine Vernunftidee. Er stellt demnach einen bestimmten

Be-

Begriff in der Anschauung dar, nämlich den Begriff von dem schmerzhaften Zustande, der selbst, und dessen Ursache und Ausdruck, in der Erfahrung gegebene Objecte sind, wovon demnach der Begriff bestimmt, und in einer anschaulichen Vorstellung dargestellt werden kann. Der Beurtheiler sucht aber, an dem Leitfaden der Anschauung, intellectuelle Ideen auf, und da stellt sich ihm die Anschauung, als ästhetische Idee, als ein Größtes vor, das er durch alle Macht der Vernunftideen nicht erreichen kann. In Fällen von dieser Art, thut die Darstellung eines bestimmten Begriffs, es sogar der Vernunft, als dem Vermögen intellectueller Ideen, zuvor; sie wetteifert mit dem Verstande und übertrifft dieses Vermögen der Begriffe von Objecten der Erfahrung auf die angezeigte Art, eben dann, wenn der Begriff, den sie versinnlicht, selbst ein Object der Sinne ist. Liebe, Freundschaft, Haß, Rache sind Neigungen, deren Daseyn und Aeußerungen wir aus der Erfahrung kennen. Der Dichter, der sie beschreibt, oder der Künstler, der sie in einem Gemälde darstellt, giebt Anschauung seinem Begriff, und stellt eine Mannigfaltigkeit dar, die den Verstand, indem er Begriffe dafür sucht, unaufhörlich unterhält. In beiden Fällen nimmt der Künstler den Stoff seiner Bearbeitung, das ist, den bestimmten Begriff, aus der Erfahrung; aber er bearbeitet ihn so, daß dadurch nicht allein der Verstand auf Begriffe geleitet wird, deren Objecte er niemals in der Erfahrung gekannt hat, (obgleich sie auch wol in derselben vorkommen könnten,) sondern auch sogar die Vernunft auf Ideen geführt wird, deren Gegenstände gänzlich

au-

außer dem Inbegriff aller Erfahrung liegen. Demnach wird der Begriff, dem auf diese Art eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die ihn darstellt, auf unbegränzte Art ästhetisch erweitert, indem dieselbe so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt. Es ist aber eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seiner ganzen Fülle zeigen kann.

Jene Bestimmungen der Anschauung, die nicht mehr zur Darstellung des Begriffs gehören, aber als Nebenvorstellungen darin aufgenommen worden, um die Vorstellungskräfte, noch über den Begriff, auf eine Reihe Gedanken zu leiten, die in keinem bestimmten Begriff gefaßt werden können, heissen ästhetische Attribute. Sie sind, wie man sieht, von den logischen ganz verschieden, welche in dem Begriff des Objects liegen, und die nicht als Nebenvorstellungen, sondern als Bestimmungen, die zum Wesen des Begriffs gehören, in die Darstellung kommen müssen. Sie sind Vorstellungen, die auf logische Attribute eines Objects führen, wovon der Begriff eine Vernunftidee ist. So ist der Adler des Jupiters, mit dem Blitz in den Klauen, ein ästhetisches Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau das der prächtigen Himmelskönigin. Nur in der Malerey und Bildhauerkunst wird der Name der Attribute gewöhnlich gebraucht, aber auch die Dichtkunst und Beredtsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen (die in dem bestimmten

Be-

Begriff, den der Dichter darstellt, liegen) zur Seite gehen, und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabey, obgleich auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in irgend einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt. Der Dichter aber hat darin den Vorzug, daß er sich nicht allein der Vorstellungen von empirischen Gegenständen, als ästhetischer Attribute intelligibler Gegenstände, die nur durch eine Vernunftidee gedacht werden können, bedienen kann; sondern auch sogar umgekehrt diese intellectuelle Begriffe (freylich aber nur sofern sie in Verhältniß zu Objecten der Sinne stehen) zu ästhetischen Attributen empirischer Gegenstände machen kann. Wenn der große König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „laßt uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdenn mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;“ so bedient er sich der empirischen anschaulichen Vorstellung von einem schönen Sommerabend, zu einem ästhetischen Attribut seiner weltbürgerlichen Gesinnung, die er durch eine Vernunftidee denkt. Wenn aber ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens sagt: „die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt;“ so bedient er sich zwar auch einer anschaulichen Vorstellung, nämlich derjenigen des innern Friedens, die das Bewußtseyn, gut gehandelt zu haben, erzeugt, aber doch einer solchen, die nur im Verhältniß

hältniß zu einem intelligibeln Object (der moraliſchen Natur) durch einen Vernunftbegriff gedacht werden kann, als eines äſthetiſchen Attributs des empiriſchen Gegenſtandes eines ſchönen Morgens.

Das Reſultat dieſer Zergliederungen beſteht demnach darin, daß die Vermögen, die in Vereinigung das Genie ausmachen, Verſtand und Einbildungskraft ſind. Es iſt ein Talent nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Kunſt. Zur Hervorbringung eines Werks der ſchönen Kunſt gehört alſo zuvörderſt eine deutliche Erkenntniß desjenigen, was producirt werden ſoll, und der Regeln, nach denen es hervorgebracht werden kann, folglich viel Verſtand. Und da mit der Beurtheilung deſſelben ein Wohlgefallen, und zwar an der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, verbunden ſeyn ſoll, worin kein Urtheil über objective Zweckmäßigkeit ſich einmiſcht, und die auch unabhängig iſt von derjenigen Belebung der Gemüthskräfte, die das Gemüth in eine Gedankenreihe führt, ſo ſollte dieſes äſthetiſche Beurtheilungsvermögen, worin Einbildungskraft und Verſtand zu einem freyen Spiele vereinigt ſind, jederzeit in demjenigen anzutreffen ſeyn, der Genie iſt. Allein, da das dem Genie weſentliche Vermögen doch eigentlich das Vermögen äſthetiſcher Ideen iſt, und daſſelbe zuweilen ſeine Function mit einiger Einbuße nicht allein der Forderungen des Verſtandes, ſondern auch der ſubjectiven Zweckmäßigkeit des Geſchmacks, verrichtet, ſo unterſcheidet man öfters beide Vermögen von einander, und urtheilt von manchen Kunſtwerken, daß zwar aus ihnen viel Genie hervorleuchte, das iſt, daß

in

in ihnen Geist angetroffen werde, aber wenig Geschmack; so wie man von andern das Gegentheil aussagt. Schönheit einem Kunstwerke zu geben, kann zwar nicht gelehrt werden; aber doch kann, wie wir erinnert haben, diese Absicht durch Versuche erreicht werden. Man giebt seinem Begriffe bald diese, bald eine andere Darstellung, und man zieht diejenige den andern vor, die der Geschmack für schön beurtheilt. Geist aber einem Werke zu geben, das kann nicht allein nicht gelehrt werden, sondern auch Versuche können dazu niemals verhelfen. Lediglich das Genie, als productives Vermögen, erzeugt sich selbst Vorstellungen der Einbildungskraft, die den Verstand und die Vernunft in Thätigkeit setzen, indem sie diese Vermögen zum Denken auffordern, auch unaufhörlich Nahrung dazu hergeben, und so ein gewisses Größtes enthalten, das in keinem bestimmten Gedanken zusammengefaßt werden kann. Obgleich aber das Genie die Regel, wornach es wirkt, nicht angeben kann, da es selbst nicht weiß, wie seine Ideen ihm zugeführt werden, sondern nur seines productiven Vermögens in der Ausführung sich bewußt ist, so muß doch dasselbe, als Naturobject, nothwendig nach Regeln wirken. Ein Subject, dem die Natur ein gleiches Talent verliehen, wird durch das Werk eines Genie's, das es sich zum Muster vorsetzt, sich eben dieses productiven Vermögens bewußt werden. Der Ausdruck, Nachahmung, von einem solchen Subject, bedeutet also auch nichts mehr, als daß es sich durch die Nachfolge eines musterhaften Products in seine eigene Region versetze. Wo aber dieses Talent

fehlt,

Digitized by Google

fehlt, da ist alle Nachahmung nur Nachäffung. Dieselbe zeigt sich dann, wenn der Schüler, bis auf die Misgestalt, die das Genie, nur um die Ideen nicht zu schwächen, zugelassen hat, und welche Fehler auch nur bey diesem verzeihlich sind, alles nachmacht.

Wenn aber, wie erinnert worden, Geschmack und Genie, als von einander verschiedene Vermögen vorgestellt werden, so muß diese Unterscheidung auch nothwendig die Kunst selbst treffen, und man wird hiernach die schöne Kunst von der geistreichen unterscheiden müssen. In der That giebt es Producte, an denen, ob sie gleich der ästhetischen Ideen ganz wohl fähig sind, doch nur der Geschmack Befriedigung findet, so wie andere, die nicht ohne Geist sind, und gleichwohl nicht für Schönheiten zu halten sind. Man wird aber wol nicht anstehen, dem Geschmack darin den Vorzug einzuräumen, daß es nämlich besser sey, wenn ein Kunstproduct des Geistreichen entbehre, als wenn es den Geschmack verletze, da jenes doch nur ein Mangel, dieses aber wirklich ein Fehler seyn würde. Wenigstens würde ein zwar geistreiches, aber nicht schönes Werk, auf den Namen der Kunstschönheit nicht Anspruch machen können. Der Geschmack ist die ästhetische Urtheilskraft, und diese muß jederzeit die Disciplin des Genie's seyn. Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich seyn.

Wir wollen nun einen Versuch der Eintheilung der schönen Künste machen. Da die schöne Kunst über-

überhaupt, die bestimmten Begriffe von Objecten in der Anschauung darstellt; so werden wir zu einer vollständigen Eintheilung derselben gelangen, wenn wir sie in Beziehung auf die möglichen Arten der Vorstellungen der Einbildungskraft betrachten. Nun sind dieselben von zweyerley Art, nämlich solche, welche durch durchgängig bestimmte Merkmale ihre Gegenstände entweder bloß in der Einbildung oder in der Sinnenanschauung vorstellen. Die Sinnesanschauung ist aber auch zweyerley, entweder die formale oder die materiale, in welcher letzten durch bestimmte Empfindungen der Gegenstand vorgestellt wird. Hiernach werden alle schönen Künste von dreyerley Art seyn; die redende, die bildende, und die Kunst des Spiels der Empfindungen (als äußerer Sinneneindrücke).

1. Die redenden Künste sind Beredtsamkeit und Dichtkunst. Als Künste betrachtet, kommen beide darin überein, daß sie durch bestimmte Merkmale ihre Gegenstände bloß in der Einbildung, ohne alle Sinnesanschauung darstellen, und durch Worte diese Vorstellung auch in andern erwecken. Aber als schöne Künste unterscheiden sie sich so, daß Beredtsamkeit ein Geschäffte des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft betreibt; Dichtkunst dagegen ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäffte des Verstandes ausführt. Der Redner kündigt ein Geschäfft an. Der Zweck von seiner Darstellung, den er angiebt, ist nicht der, den Zuhörer zu unterhalten, sondern ihn zu überzeugen. Aber, indem er durch ein Spiel der Ideen denselben

wirk-

Digitized by Google

wirklich unterhält, zieht er ihn unvermerkt in sein Interesse. So lange er nun noch nicht überredet, und durch Benutzung der Schwächen der Menschen, sie für seine Meynungen stimmt, sondern durch Gründe für seine Sache spricht, ist seine Kunst noch achtungswürdig und schöne Kunst. Durch das Spiel der Ideen erweckt er ein Interesse nur für seinen Gegenstand. Gleichwohl thut er doch weniger, als er verspricht. Denn er wollte bloß zum Verstande sprechen, und er unterhält die Aufmerksamkeit und das Interesse des Zuschauers durch ein Gedankenspiel. Der Dichter dagegen kündigt lediglich Unterhaltung an. Er will bloß ein Wohlgefallen durch ein freyes Spiel der Ideen erregen. Gleichwohl kömmt in seiner Darstellung, Belehrung für den Verstand heraus, und er leistet mehr als er verspricht.

2. Die bildenden Künste, die ihre Gegenstände in der Sinnenanschauung darstellen, sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heißt die Plastick, die zweyte die Malerey. Es ist aber bloß die formale Anschauung, nämlich Gestalten im Raum, die sie zum Ausdruck für Ideen machen. Die erste macht Gestalten für zwey Sinne kennbar, dem Gesichte und Gefühl (ob zwar dem letztern nicht in Absicht auf Schönheit), die zweyte nur für den erstern. Beiden Darstellungen liegt die Darstellung in der bloßen Einbildung zum Grunde. Die Einbildungskraft erschafft aus sich selbst diese anschauliche Vorstellung, und indem sie in derselben den bestimmten Begriff von dem Objecte darstellt, vereinigt sie darin zugleich die ästhe-

tischen Ideen, die den Geist des Werks ausmachen. Diese Darstellung in der Einbildung ist das Vorbild (Archetypon). Das Nachbild (Ectypon) bewirkt der Künstler, entweder durch Plastick, in einer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt), oder nur überhaupt wie er dem Auge erscheint (wozu die perspectivische Darstellung genug ist) durch die Malerey. Zur Plastick, als der ersten Art schöner bildenden Künste, gehört die Bildhauerkunst und Baukunst. Die erste stellt Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich dar, und zwar, wie überhaupt jede schöne Kunst, so, daß ihre Darstellung zugleich Ausdruck ästhetischer Ideen ist. Die zweyte aber stellt Begriffe von Dingen dar, die nicht die Natur liefert, sondern welche Zwecke sind. Demnach ist es ein gewisser Gebrauch, der den Begriff vom Object hergiebt, und die schöne Kunst stellt denselben zugleich ästhetisch zweckmäßig dar. Bildsäulen, von Menschen, Göttern, Thieren u. dgl. sind die Objecte der Bildhauerkunst; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cönotaphien u. dgl. zum Ehrengedächtniß errichtet, gehören zur Baukunst. Ja alle Hausgeräthe (die Arbeiten des Tischlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) gehören hieher. Die Malerkunst kann in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eingetheilt werden. Die erste wäre die eigentliche Malerey, die zweyte die Lustgärtnerey. Die letzte stellt zwar ihre

Pro-

Producte in der körperlichen Ausdehnung dar; aber, nicht allein, daß sie nicht, wie die Baukunst, Gegenstände zum Gebrauche darstellt, so stellt sie auch keine bestimmte Begriffe von Objecten dar, und es ist lediglich das Wohlgefallen an der subjectiven Zweckmäßigkeit, an der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt (unbestimmt welchem), in der Beschauung des Gegenstandes, das sie hervorzubringen sucht. Obgleich aber nun ein solches Kunstproduct, nicht Darstellung eines bestimmten Begriffs ist, so kann es doch gleichwohl Ausdruck ästhetischer Ideen seyn. Gräser, Blumen, Gesträuche, Hügel, Thäler und Gewässer, auf gewisse Art zusammengestellt, so, als uns die Natur kein Beyspiel davon giebt, und der Künstler daher keinen bestimmten Begriff darstellt *), können doch die Seele in eine Gedankenstimmung versetzen, die durch den Anblick unaufhörlich gestärkt und unterhalten wird. Unter

*) Es ist oben in den Begriff der schönen Kunst gelegt worden, daß sie als Kunst den bestimmten Begriff von einem Gegenstande darstelle. Gleichwohl wird hier gesagt, daß der Lustgärtnerey und eben so auch in der Musik, der Phantasie kein solcher bestimmter Begriff zum Grunde liege. Wenn aber gleich der ästhetischen Ausführung kein Begriff von dem, was das Object seyn soll, vorausgeht, so gehen ihr gleichwohl Regeln, das ist, bestimmte Begriffe voraus, wornach eben solche Objecte hervorzubringen sind (z. B. der, welcher auf einem Instrument phantasirt, muß die Regeln der Musik wissen). Der Künstler beobachtet diese Regeln, aber in dieser Beobachtung macht sein Genie die Vorstellung der Einbildungskraft, die er hervorbringt, zum Ausdruck ästhetischer Ideen. Es ist also nicht nothwendig, daß der Künstler einen bestimmten Begriff darstelle; aber, daß er nach bestimmten und folglich erlernten Regeln verfahre, das ist nothwendig.

Digitized by Google

dieſen Titel würde man auch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufſätze und alles ſchöne Ameublement, imgleichen die Kunſt der Kleider nach Geſchmack, u. dgl. zählen können.

Endlich kann drittens der Künſtler den beſtimmten Begriff an ſeinem Object auch in der materialen Anſchauung darſtellen, oder zum wenigſten dieſelbe zum Ausdruck äſthetiſcher Ideen machen. Die ſchöne Kunſt iſt in dieſem Fall die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen. Ungeachtet aber in den Begriff eines ſchönen Kunſtwerks von dieſer Art, die Vorſtellung des Wohlgefallens an dem Spiele der Empfindungen gelegt wird; ſo wird daſſelbe doch nicht als ein Wohlgefallen in der Empfindung vorgeſtellt. In dieſer letzten Bedeutung würde die Kunſt eine angenehme, nicht aber ſchöne Kunſt ſeyn. Dagegen wird in dem Begriff der Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, das Wohlgefallen an ihren Producten, lediglich als ein Wohlgefallen in der Reflexion, als der Gemüthszuſtand des Subjects, worin die Erkenntnißvermögen, um ein Erkenntniß hervorzubringen, ſich zweckmäßig befinden, vorgeſtellt. Hiernach kann dieſer Zuſtand kein anderer ſeyn, als der des Bewußtſeyns der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen (vieler Empfindungen) zu einem Begriff, mithin der einer ſolchen Spannung des Sinnes, dem dieſe Empfindungen zugehören, daß dieſelbe einem Begriffe überhaupt (Ton) angemeſſen ſey. Wir haben aber nur zwey ſolcher Sinne, das Geſicht und das Gehör, die, ſo wie ſie vor den übrigen geſchickt ſind, das Reale der Gegenſtände

stände in der Empfindung (dasjenige, was den Raum und die Zeit erfüllt) vorzustellen, auch dieser Stimmung fähig zu seyn scheinen, und es giebt daher auch nur zwey schöne Künste von dieser Art: die Musik und die Farbenkunst. Indessen ist es in vielen Fällen zweifelhaft, ob diese Stimmung schon für sich selbst vergnüge, und also das Object doch nur in der Empfindung, nicht in der Reflexion gefalle, oder ob dieses Wohlgefallen das Gefühl des Schönen sey. Denkt man an die Schnelligkeit der Luft- und Lichtbebungen, die so groß ist, daß wol alles unser Vermögen unzureichend ist, die empirischen Zeittheile, worin sie geschehen, wahrzunehmen und von einander zu unterscheiden, so möchte man geneigt seyn, diese Gefühle bloß für angenehme Sinneneindrücke zu halten. Wenn man sich dagegen an dasjenige erinnert, was sich mathematisch in Ansehung der Luftschwingungen der verschiedenen Töne angeben läßt, und was sich in Ansehung der verschiedenen Farben wol eben so verhalten mag, so würde diese Ueberlegung geneigt machen, das Wohlgefallen für die Wirkung einer reflectiven Beurtheilung, und nicht für Sinneneindruck anzusehen. Die Bestimmung des Grundes des Wohlgefallens an den Werken dieser Künste, zieht die Bestimmung des Begriffs dieser Künste selbst nach sich, und diese sind entweder für angenehme oder für schöne Künste anzusehen, je nachdem entweder die Spannung der Sinne selbst ein Gefühl der Lust ist, oder ein Wohlgefallen allererst aus der Beurtheilung entspringt.

In der Hervorbringung eines schönen Kunstwerks können mehrere schöne Künste verbunden seyn. Die

Be-

Beredtsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung, ihrer Subjecte sowohl, als Gegenstände in einem Schauspiele; die Poesie mit Musik im Gesange; dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer Oper, das Spiel der Empfindungen in einer Musik, mit dem Spiele der Gestalten, im Tanz u. s. w. verbunden werden. Gegenstände, die das Gefühl der Erhabenheit erwecken sollen, müssen zwar jederzeit Objecte der Natur selbst seyn, oder wenigstens in der ästhetischen Beurtheilung dafür gehalten werden, weil dieses Gefühl aus der Vorstellung der Unabhängigkeit der intelligiblen Natur des Menschen von aller Macht der empirischen entspringt. Aber Darstellung des Erhabenen durch Kunst ist doch möglich, nämlich dadurch, daß diese die Einbildungskraft auf eine anschauliche Vorstellung von der Natur in ihrer Größe oder Macht, auf ein Bild von ihr, leitet. Da aber die redenden Künste es eigentlich sind, welche ohne alle formale und materiale Anschauung, die bloße Einbildung zum Ausdruck ästhetischer Ideen machen, so sieht man auch, daß die redenden Künste für die Darstellung des Erhabenen und der Vereinigung derselben mit der Schönheit am fähigsten sind, und diese bewirken sie in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium. In allen diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher: ob aber noch schöner, (da sich so mannigfaltige und verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen) kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden.

An=

Anmerkung.

Es ist oft gezeigt worden, daß zwischen dem, was bloß in der Beurtheilung, und demjenigen, was in der Empfindung gefällt, ein großer Unterschied sey. Der Gegenstand selbst, afficirt das Gefühl und bringt die Empfindung hervor, die entweder Vergnügen oder Schmerz ist. Dieses Object mag nun Gegenstand des äußern oder des innern Sinnes (eine Vorstellung) seyn, so gefällt derselbe doch nur in der Empfindung, wenn das Gefühl der Lust lediglich aus der durch das Object selbst bewirkten Affection entspringt, und dasselbe ist wesentlich von demjenigen Gemüthszustande verschieden, worin man sich des zur Hervorbringung einer Erkenntniß zweckmäßigen Verhältnisses der Erkenntnißkräfte, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt bewußt ist. Nur dieser Gemüthszustand ist es, der in der Beurtheilung des Schönen das Wohlgefallen ausmacht, und der auch lediglich jedermann angesonnen werden kann. Daß aber dasjenige Object, daß den einen auf gewisse Art (angenehm oder unangenehm) afficirt, auf dieselbe Art jeden andern afficiren werde, wäre ungereimt zu behaupten, weil man sonst voraussetzen müßte, daß das Empfindungsvermögen in allen Subjecten ganz gleich beschaffen sey. Demnach ist das Wohlgefallen am Schönen von der Empfindung, in der Objecte gefallen, nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Aber alles Wohlgefallen, das nach der obigen Bestimmung mit dem Namen Vergnügen zu benennen ist, ist von einerley Art. Es ist das Interesse,

teresse, welches wir an den Gegenständen, die es erzeugen, nehmen, das wir zum Maaßstab der Vergleichung brauchen, wornach wir das Vergnügen, das uns körperliche Objecte verursachen, mit demjenigen vergleichen, welches Beschäfftigungen mit Vorstellungen und wissenschaftliche Beschäfftigung gewähren. Man nennt das letztere ein intellectuelles und geistiges Vergnügen, und man ist geneigt, für denjenigen, der mehr Sinn dafür, als für das körperliche Vergnügen äußert, Achtung zu haben. Woher kommt dieses, wenn doch alles Vergnügen von einerley Art ist, und wenn in Ansehung des Genusses wir uns doch nur leidend verhalten? Man sieht leicht, daß in dieser Beurtheilung des Menschen Rücksicht auf seine moralische Natur genommen werde, und daß diese Achtung sich auf der Vermuthung gründe, daß dieser Sinn für solche geistige Vergnügen, eine Folge von einer vorhergegangenen pflichtmäßigen Ausbildung der eigenen Menschheit sey *). Das Wohlgefallen, das wir dieses Bestrebens wegen, sowohl in der Beurtheilung unserer selbst, als anderer empfinden, ist aber mit der Billigung einerley, und nicht Vergnügen zu nennen, weil nicht die Vorstellung an sich selbst das

*) Nützlich heißt dasjenige, das zur Hervorbringung des Vergnügens oder zu Abwendung des Schmerzes ein taugliches Mittel ist. Wenn nun die bloße Beschäfftigung mit Erkenntnissen vergnügt; so sollte man billigermaaßen nicht bloß diejenige Verstandeserweiterung, die körperliche Vergnügen zu erreichen dient, eine nützliche Beschäfftigung heißen. Aber die bloß auf Wissenschaft gerichtete wissenschaftliche Beschäfftigung nützt nicht nur, sondern sie cultivirt auch, und ist in dieser Hinsicht sogar Pflicht.

Digitized by Google

das Gefühl der Lust afficirt, sondern dadurch, daß der Wille, wider die Macht empirischer Bestimmungsgründe, dem Sittengesetz unterworfen worden, entspringt dieses Wohlgefallen, welches das moralische Gefühl ist. Vergnügen überhaupt, die Ursache davon mögen körperliche Objecte oder Vorstellungen seyn, scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit, zu bestehen. Weil aber Vergnügen und Schmerz von dem Gefühl der Billigung und Mißbilligung wesentlich sich unterscheiden, so läßt sich daraus erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst mißfallen könne (wie die Freude eines dürftigen aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz, dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Wittwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder ein Schmerz (z. B. Haß, Neid, Rachgierde) uns noch dazu mißfallen könne. Vergnügen und Schmerz, da sie nur dem Grade nach verschieden sind (der letzte in Ansehung des ersten als eine negative Größe zu betrachten ist), werden in Verbindung sich einander Abbruch thun; Billigung aber und Schmerz, so wie Mißbilligung und Vergnügen, werden bey einander bestehen, ohne sich zu heben.

Der bloße Wechsel der Empfindungen, der ohne Bemühung und ohne Absicht unterhalten wird, vergnügt, indem er das Gefühl der Gesundheit hervorbringt. Hierin bestehen nun die Spiele, die wir ins

ins Glückspiel, Tonspiel und Gedankenspiel eintheilen können. Das Vergnügen daran ist bloß das des Wechsels der Empfindungen, das doch selbst bis zum Affect steigen kann, ohngeachtet das Object selbst entweder gar nicht, oder doch weniger vergnügt. Das erste ist benöthigt eines Interesse der Eitelkeit oder des Eigennutzes, um die Empfindungen der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns, spielend zu machen. Das zweyte bedarf keines andern Interesse, um den Wechsel der Empfindungen rege zu machen, und daran Vergnügen zu nehmen. Jede derselben hat Beziehung auf Affect, aber hat doch nicht den Grad eines Affects, und macht ästhetische Ideen rege. Das dritte entspringt bloß aus einem Wechsel der Vorstellungen, in der Urtheilskraft, und das Vergnügen daran ist auch lediglich das, welches dieses Spiel hervorbringt, und nicht ein Wohlgefallen an irgend einem Gedanken, der dadurch erzeugt wird. Das Glücksspiel ist lediglich ein angenehmes Spiel. Dagegen sind Musik und Scherz, zum Theil wenigstens, für schöne Spiele zu achten. Aber, obgleich überdem sie beide sogar ästhetischer Ideen fähig sind, so läuft doch dasjenige in ihnen, welches vergnügt, auf das Gefühl der Gesundheit, und wahrscheinlich auf eine dem Wechsel der Vorstellungen correspondirende Bewegung der Eingeweide hinaus. Es ist nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die bloß das Wohlgefallen an der Schönheit ausmachen, sondern das beförderte Lebensgeschäffte am Körper, welches das Vergnügen dabey ausmacht. In der Musik

geht

geht das Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen, und indem in diesen dem Gemüth Ausdrücke der Affecten vorschweben, wird es in eine Stimmung gesetzt, die wieder zurück auf den Körper einfließt. Im Scherze hebt das Spiel von Gedanken an. Indem aber der Verstand seine Kraft spannt, und doch das Erwartete nicht findet, so läßt er plötzlich nach, und diese Nachlassung bringt eine Schwingung der Organe des Körpers hervor, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert, und auf die Gesundheit einen wohlthätigen Einfluß hat. Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts. Das Wohlgefallen, das man darin empfindet, besteht gewiß nicht in dem zweckmäßigen Zustande der Erkenntnißvermögen, weil im Gegentheil eine getäuschte Erwartung des Verstandes etwas Unzweckmäßiges ist. Es kann daher nicht anders entspringen, als aus dem Einfluß der Vorstellung auf den Körper, und wird deswegen Freude genannt, die ein auf einige Augenblicke lebhaftes Vergnügen ist. Man muß aber wohl bemerken: daß die Erwartung eigentlich in nichts verschwinden, nicht aber die Aufmerksamkeit durch das positive Gegentheil des erwarteten Gegenstandes gehalten werden müsse. Denn dieses ist doch Etwas und kann oft betrüben. Was herauskommt, muß die Aufmerksamkeit gar nicht mehr an sich ziehen, wenn die Erscheinung Lachen erregen soll. Wenn Epicur behauptete, daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche ästhetische Ideen erwecken, animalische d. i.

kör-

körperliche Empfindung sey, so kann man ihm das wol einräumen, wenn man nur nicht das Wohlgefallen an Schönheit, und das sittliche Gefühl, welches Selbstschätzung der Menschheit in uns ist, in diese Classe bringt. Etwas aus beiden Zusammengesetztes, aus dem aus Verstandesvorstellungen entsprungenen Einfluß auf den Körper, der das Vergnügen bewirkt, das im Lachen stattfindet, und aus dem sittlichen Gefühl, findet sich in der Naivität. Erstlich ist dasselbe ein Gefühl, das aus der in nichts verschwundenen Erwartung erregt worden. Man war sich einer gewöhnlichen Vorstellung gewärtig und man findet die offene Natur, die sich nicht verbirgt, und die auch derjenige, der sie blicken ließ, zu entblößen nicht gemeynet war. Zugleich aber ist damit ein Wohlgefallen an einer Erscheinung verbunden, die noch von Unverdorbenheit zeugt, von einem Mangel des Bestrebens, besser zu scheinen als man ist.

Der Critik der ästhetischen Urtheilskraft

Zweyter Abschnitt.

Die Dialectick der ästhetischen Urtheilskraft.

Die Dialectick, die wir vorzustellen haben, ist von derselben Beschaffenheit, als diejenige, welche die Critik der reinen und practischen Vernunft offenbaret hat. Auf einer Dialectick befindet sich aber sowohl die reine als practische Vernunft überall dann, wenn sie von dem

dem in der Erfahrung Gegebenen die Bedingung sucht, die schlechthin unbedingt ist, und sodann ein gewisses Object für dieses schlechthin Unbedingte aufnimmt. Sie geräth aber sogar in einen Widerstreit mit sich selbst, wenn sie dasselbe in dem Gebiete der Erfahrung angetroffen zu haben meynt, weil die empirische Syntheſis, deren Vollendung die Vernunft in ihrer Idee denkt, der Verstand durch seinen Begriff niemals vollenden kann, mithin, wenn alle Glieder, welche die Syntheſis erreicht, der Forderung des Verstandes gemäß, als bedingt gedacht werden müssen, die Idee von dem Ganzen, das schlechthin unbedingt ist, so wie es die Vernunft will, selbst aufgehoben wird, mithin unmöglich objectiv gültig seyn kann, aber eben daher, weil ein jedes Glied der Syntheſis wiederum bedingt ist, auch die Idee von einem schlechthin ersten und Unbedingten eben so wenig objectiv gültig seyn kann. Was insbesondere die Antinomie der practischen Vernunft betrifft, so stellt die Vernunft die Momente des höchsten Gutes als nothwendig verbunden vor. Aber der Verstand, der lediglich nach dem Gesetze der Causalität diese Vereinigung suchen kann, ist genöthigt, jedwede Zusammentreffung von Glückseligkeit und Würdigkeit als zufällig anzusehen; jedoch kann er auch nicht Glückseligkeit für die Ursache der Tugend setzen, weil er dadurch die Idee des höchsten Guts selbst, wornach Handlungen nur sofern sittlich sind, als sie aus bloßer Achtung für das Sittengesetz entsprungen sind, aufheben würde. Auch die ästhetische Urtheilskraft geräth in einen Widerstreit, sofern sie das Unbedingte, das sie ihren Urtheilen zum

Grun-

Grunde legt, zu einem Objecte der Erfahrung macht. Die Critik wird denselben vor Augen stellen, und das Mittel ihn zu heben zeigen. Zum Voraus sieht man aber wol soviel, daß hier von einzelnen ästhetischen Urtheilen die Rede nicht seyn kann. Die Critik hat nicht die Absicht, die in Ansehung dieser Art Urtheile oft genug vorkommende Uneinigkeit beyzulegen. Denn da glaubt ein jeder, mit Recht demjenigen, Geschmack abzusprechen, der nicht mit ihm in der Beurtheilung eines schönen Objects übereinstimmt. Es ist ein Widerstreit, der die Principien des Geschmacks betrifft, und worin die Vernunft selbst sich befindet, wenn sie von dem schlechthin-Unbedingten und zwar von einem solchen als Object der Erfahrung, das gegebene Bedingte, nämlich ein jedes Geschmacksurtheil abzuleiten, vermeynt, den die Critik vorstellen wird.

Daß das Geschmacksurtheil gar nichts vom Objecte selbst aussagt, ist sich ein jeder in demselben bewußt. Da also nichts als eine subjective Bestimmung übrig bleibt, die es ausdruckt, so entspringt hieraus der Schein, daß diese Urtheile keine Allgemeingültigkeit haben können, da doch niemand denken kann, daß jeder anderer, in der Beurtheilung eines Gegenstandes, eben so subjectiv gestimmt seyn werde, als er es ist. Der Gemeinort: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, hebt daher geradehin den Unterschied zwischen dem reinen und empirischen Geschmacksurtheil auf. Auf eben dieser Einsicht, daß das Geschmacksurtheil eine bloß subjective Bestimmung aussage, gründet sich ein zweyter Gemeinort: über den Geschmack läßt sich nicht disputiren. Der

erste

erste hat aber eine Thatsache des Bewußtseyns gegen sich. Denn wenn jemand daran ein Vergnügen nimmt, was dem andern Eckel erweckt, so hat er recht, zu sagen: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack; aber wenn er das, was schön ist, nicht schön findet, so sprechen wir ihm Geschmack ab. Es ist zwar wol erlaubt zu sagen: etwas ist mir angenehm; aber zu sagen: etwas ist mir schön, ist eine Ungereimtheit. Auch sind wir in der Gemüthsstimmung, denjenigen von der Richtigkeit unsers ästhetischen Urtheils zu überzeugen, der mit uns nicht übereinstimmend urtheilt. Aber da wir doch keinen objectiv-gültigen Begriff, keine Vorstellung, wodurch wir in diesen Urtheilen ein Object vorstellen, finden können, so können wir auch niemandem unsere Subsumtion verständlich machen, und der zweyte Gemeinort ist daher doch sehr richtig. Disputiren heißt durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorbringen, und zwar, indem man bestimmte Begriffe und deren objective Gültigkeit voraussetzt und dieselbe gemeinschaftlich aufsucht, um sonach vermittelst der Subsumtion der Behauptungen unter diese Begriffe, die objective Gültigkeit derselben zu erforschen. Es ist demnach offenbar, daß über Beurtheilungen, welche die Schönheit der Objecte betreffen, nicht disputirt werden kann, und daß diese mit denen, welche Vergnügen oder Schmerz aussagen, hierin gänzlich übereinstimmen, weil beide Urtheile doch nur eine subjective Bestimmung aussagen, und es folglich unmöglich ist, einen bestimmten Begriff, von dessen objectiver Gültigkeit zwey uneinige Parteyen versichert sind, und zwar von der Art auf-

aufzufinden, daß durch Subsumtion ihrer Behauptungen, unter denselben, die Richtigkeit derselben, oder Unrichtigkeit, erkannt werden könnte. Man pflegt von zweyen Parteyen, die in Ansehung gewisser objectiven Bestimmungen widerstreitend urtheilen, wenn sie sich die Mühe nicht geben, die Principien aufzusuchen, von wo aus sie gemeinschaftlich ausgehen müßten, um zur Einhelligkeit ihrer Urtheile zu gelangen, zu sagen, daß sie mit einander streiten. Der Sprachgebrauch unterscheidet demnach das Streiten vom Disputiren, und verknüpft mit dem ersten den Begriff eines Bestrebens, durch wechselseitigen Widerstand Einhelligkeit der Urtheile, jedoch ohne Subsumtion unter bestimmte, für objectiv-gültig anerkannte Begriffe hervorzubringen, dagegen mit dem letzten den Begriff eines wechselseitigen Widerstandes nach solchen bestimmten Begriffen. Nun ist zwar klar, daß über ein reines Geschmacksurtheil kein Disputiren möglich ist; aber ein Streiten darüber kann doch ganz wohl möglich seyn, und daß ein jeder sich dazu aufgelegt fühle, davon wird ihn sein eigenes Bewußtseyn überzeugen. Jedoch setzt die bloße Möglichkeit, worüber zu streiten, irgend einen objectiv-gültigen Begriff voraus, weil doch dadurch Einhelligkeit bewirkt werden soll, und dieses doch nur möglich ist, sofern der Gegenstand das Urtheil bestimmt. Es zeigt sich demnach in Ansehung des Princips des Geschmacks folgende Antinomie:

1) Thesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Begriffe entscheiden).

2) An-

2) Antithesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

Wir bemerken hier zuvörderst die Gleichartigkeit dieser Antinomie, mit allen, welche die Critik unserer Erkenntnißvermögen entdeckt hat, und die eigentlich ein gleichartiger Grund ist, aus dem sie alle entspringen. In allen Fällen entsteht eine Antinomie, wenn das Object, das durch die Idee des schlechthin Unbedingten gedacht werden soll, in die Sphäre der Erfahrung gesetzt wird. Nun ist wohl zu merken, daß die Vernunft nur sofern Vernunft ist, als sie das Unbedingte zu erreichen strebt; daß man daher auch sagen kann: sie gebiete das Unbedingte zu suchen; und folglich in diesem Bestreben selbst, kein Widerspruch liegen könne. Wenn nun diesem Gesetze der Vernunft gemäß, der Verstand von einer Bedingung zu immer höhern steigt, endlich aber eine letzte und so ein absolut Unbedingtes voraussetzt, (d. i. objective Gültigkeit diesem Begriff beylegt,) so wird einmal die Ableitung des Bedingten von dieser obersten Bedingung, nach Erfahrungsgesetzen möglich seyn, und zweytens wird auch die Vernunftidee selbst, welche absolute Vollständigkeit der Bedingungen verlangt, damit zusammenstimmen. Aber, was dieses schlechthin Unbedingte selbst betrifft, so wird man gewahr, daß man doch niemals diesem Begriff objective Gültigkeit beylegen könne, weil die Erfahrung niemals einen ihm adäquaten Gegenstand darstellen könne. Um nun

doch das Bedingte, das als Object der Erfahrung so gedacht werden muß, zu begreifen, wozu die Voraussetzung des schlechthin Unbedingten als eines in der Erfahrung gegebenen Objects nothwendig ist, so bleibt nur noch das Mittel, sich keinen Absprung von der empirischen Synthesis zu erlauben, und die Totalität der Bedingungen in den Inbegriff alles Bedingten zu setzen. Dadurch aber hebt die Vernunft ihre eigene Idee auf, indem ein schlechthin Unbedingtes, das doch bloß aus Bedingtem besteht, ein Widerspruch ist. Auf diese Art ist eine Antinomie unvermeidlich, und zwar bloß deswegen, weil der Gegenstand für die Idee, in die Erfahrung gesetzt wird. Was nun die Antinomie der Critik der Urtheilskraft betrifft, so ist hier ein reines Geschmacksurtheil das gegebene Bedingte, und die Vernunft sucht das Unbedingte, um daraus die Möglichkeit eines solchen Urtheils zu begreifen. Wird nun dasselbe in einem objectiv-gültigen Begriff von dem Objecte der Erfahrung gesetzt, so läßt sich begreifen, woher über Gegenstände des Geschmacks gestritten werden könne, und diese Voraussetzung stimmt mit der Forderung der Idee wohl zusammen. Bemerkt man aber, daß durch einen solchen Begriff doch irgend etwas am Gegenstande vorgestellt werde, und daß jene Begreiflichkeit doch selbst nur begriffen werde, sofern eine Subsumtion unter diesem Begriff möglich ist, diese aber wegen der bloß subjectiven Bestimmung, die ein solches Urtheil aussagt, unmöglich ist, so sieht man, daß die empirische Synthesis diese Voraussetzung nicht erlaube. Wenn man dagegen das Unbedingte in diese selbst versetzt,

wel-

welches geschieht, wenn man die durch das reine Geschmacksurtheil ausgedruckte subjective Bestimmung, für das Unbedingte selbst ausgiebt, so kann man wohl einsehen, woher über den Geschmack nicht disputirt werden könne. Aber dieses hebt die Idee des Unbedingten selbst auf, weil dasselbe den Grund enthalten muß, wovon die subjective Allgemeinheit dieser Urtheile (die Möglichkeit dasselbe andern anzusinnen) abgeleitet werden kann, welches aus einem bloß subjectiven Grunde doch nicht abgeleitet werden kann.

Wir haben den Grund der Antinomie des Geschmacks angegeben, und daher auch uns in den Stand gesetzt, sie gründlich zu heben. Um aber verständlich zu seyn, wollen wir einen Blick werfen, auf die Art, wie wir die Antinomien der reinen speculativen und diejenige der practischen Vernunft gehoben haben. Daselbst wird gezeigt, daß man die Vernunft in ihrer Idee mißverstehe, wenn man derselben objective Gültigkeit beylegt, und so aus einem bloß regulativen Princip ein constitutives macht. Dieser Fehler liegt allen dogmatischen Behauptungen der reinen Vernunft zum Grunde, und eine Antinomie entsteht dann immer noch oben ein, wenn sie das Object ihrer Idee gar zu einem Gegenstande der Erfahrung macht, welche dagegen dann nicht entsteht, wenn sie schon in ihre Idee es hineinlegt, daß keine Bestimmungen der Erfahrung, die als transcendentale Bedingungen derselben zum Grunde liegen, ihrem Objecte zukommen, wie denn dieses der Fall war mit den Ideen der rationalen Psychologie und Theologie, obgleich das Verfahren, sofern dadurch doch objective Gültigkeit diesen bloßen

Vernunftbegriffen zugeschrieben wird, nicht minder dialectisch ist. Die wahre Absicht der Vernunft ist, sich derselben als regulativer Principien zu bedienen, um sowohl den Verstand, in seinem Erfahrungsgebrauch, als auch den Willen in Beziehung auf die Objecte der Erfahrung, die er hervorbringen soll, zu leiten. Hiernach giebt es keinen der reinen Vernunft zugehörigen objectiv-gültigen synthetischen Satz, etwa von der Art, wie dieser: Jede Reihe Begebenheiten setzt transcendentale Freyheit voraus; oder wieder: das höchste Gut ist ein in der Welt existirendes Object, welches der Fortschritt der Erfahrung antreffen muß. Durch die Idee der transcendentalen Freyheit leitet sie lediglich den Verstand, der Reihe realer Gründe einer jeglichen Begebenheit nachzuforschen und seinen Erkenntnissen einen immer festern Zusammenhang zu geben, und sie leitet den Willen durch die Idee des höchsten Guts, den empirischen Bestimmungsgründen zu widerstehen und Objecte hervorzubringen, die derselben sich annähern. Es war aber allerdings sehr wichtig zu merken, daß eben diese Ideen auch wol objective Gültigkeit haben können. Wenn ihnen aber Objecte correspondiren, so können diese nur nicht in der Sphäre der Erfahrung und sie müssen nothwendig im Intelligibeln liegen.

Die Exposition und Deduction des reinen Geschmacksurtheils hat gezeigt, daß dasselbe das Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt (unbestimmt welchem) aussage. Zur Vorstellung eines Objects, das in der Anschauung gegeben ist, gehört zuvörderst die Synthesis,

und

und dieſe beſteht in dem Uebergange des Bewußtſeyns von einem Theile des Mannigfaltigen zum andern. Aber zweytens gehört dazu, daß dieſes gleichſam zerſtreuete Bewußtſeyn in einem gemeinſchaftlichen zuſammengefaßt werde, wodurch ein Inbegriff von Vorſtellungen entſteht, durch welchen (ſofern die Syntheſis als nach den Categorien geſchehen gedacht wird) ein Object in der Anſchauung vorgeſtellt wird. Dieſe Syntheſis iſt alſo nichts anders, als die Erzeugung eines Begriffs, und dieſer kömmt zu Stande, wenn das Bewußtſeyn in der Syntheſis gleichartige Theile antrifft, woran daſſelbe haften, und wodurch das Object gedacht werden kann. Iſt das Mannigfaltige einer Anſchauung ſo beſchaffen, daß ohngeachtet der Verſchiedenheit der Theile deſſelben, doch auch Gleichartigkeit darin gefunden wird, dann iſt die Anſchauung zu einem Begriff überhaupt zuſammenſtimmend, der bald auf dieſe, bald auf eine andere Art beſtimmt werden kann, nachdem das Bewußtſeyn dieſe oder eine andere Gleichartigkeit aufnimmt. Aber vor einem ſolchen beſtimmten Begriff muß ein Bewußtſeyn dieſer bloßen Zuſammenſtimmung zu irgend einem Begriff ſtattfinden, und dieſes Bewußtſeyn iſt das Gefühl des Schönen. Dieſe Auslegung des reinen Geſchmacksurtheils reicht zu, um die ſynthetiſche Verbindung einer bloß ſubjectiven Beſtimmung, mit dem Bewußtſeyn der ſubjectiven Allgemeinheit, einzuſehen; die Vernunft aber ſetzt der Urtheilskraft die Idee vor, von einem wirklich beſtimmten, objectiven Begriff, um nach derſelben die Uebereinſtimmung in dieſen Urtheilen zu Stande zu bringen. Wenn man nun nur dieſelbe

selbe nicht mißverstehe, welches geschieht, wenn man ihr objective Gültigkeit beylegt, und einen bestimmten Begriff von dem in der Anschauung gegebenen Objecte meynt, so kann daraus kein Fehler entspringen. Und setzt man das Object, wovon ein solcher Begriff, in der Idee dem Geschmacksurtheile zum Grunde gelegt wird, ins Intelligibele, so kann auch kein Fehler entspringen, wenn man nur nicht die Absicht hat, dasselbe von ihm abzuleiten. Es ist sonach gänzlich einerley, ob man sagt: schön ist dasjenige, in dessen Beurtheilung wir uns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt (unbestimmt welchem) bewußt sind, oder: ein schöner Gegenstand ist die Darstellung eines Begriffs, welcher der Natur selbst zum Grunde liegt und mithin in einem Verstande gesetzt wird, auf welchen, als intelligibeles Substrat der Natur, dieselbe bezogen wird. Die Antinomie des Geschmacks wird also gehoben, wenn man bemerkt, daß die reinen ästhetischen Urtheile, der reflectirenden Urtheilskraft zugehören, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß sie den Begriff, worunter das Gegebene zu subsumiren ist, aufsucht. Demnach wird derselbe in diesen Urtheilen gänzlich als ein unbestimmter gedacht. Daraus aber folgt, daß beide Sätze der Antinomie zusammen bestehen können, wenn man nur darin von der Idee des Unbedingten abgeht, wie denn dieses der Fall mit jedwedem Widerstreit der reinen Vernunft ist. In dieser Beschränkung würde die Thesis nichts weiter sagen, als: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, und die Antithesis: es gründet sich aber doch auf einen

nen unbestimmten Begriff, den wir sogar als einen Begriff von einem intelligibeln Substrat der Natur (von einem Substrat, sowol des beurtheilten Objects als unsers eigenen beurtheilenden Subjects) denken dürfen, welches ganz und gar mit der doch bloß subjectiven Zweckmäßigkeit, die das Urtheil ausdruckt, zusammenstimmt. Auf irgend einen Begriff muß sich das Geschmacksurtheil beziehen, weil man sich sonst nicht der nothwendigen Gültigkeit für jedermann darin bewußt seyn könnte. Daraus aber folgt nicht die Herleitung desselben aus einem solchen Begriff, und folglich nicht, daß es aus einem solchen Begriff erweislich seyn sollte. Damit dieses möglich sey, ist nothwendig, daß der Begriff ein Verstandesbegriff sey, in welchen einige Merkmale einer sinnlichen Anschauung aufgenommen werden, und das Geschmacksurtheil würde erwiesen werden, wenn man zeigen könnte, daß das Prädicat desselben, eins dieser Merkmale ist. Ist aber dieser Begriff bloß ein Vernunftbegriff von einem intelligibeln Substrat der Natur, so ist derselbe ein einem auf die Objecte der Erfahrung eingeschränkten Erkenntnißvermögen gänzlich unbestimmbarer und unbestimmter Begriff.

Es ist bemerkenswerth, daß es dreyerley Arten der Antinomie der reinen Vernunft giebt, welches darin seinen Grund hat, daß es drey Erkenntnißvermögen, oder drey Arten der Vorstellungskraft, in Beziehung auf die Gegenstände der Sinnenwelt, giebt, die jede für sich ihre ursprünglichen Principien haben, auf welchen diese objective Beziehung beruht: den Verstand, der das Vermögen ist, das Mannigfal-

faltige der Anschauung zu dem Begriff von einem Object zusammenzufassen, die Urtheilskraft oder das Vermögen sich der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt von einem gegebenen Objecte bewußt zu werden, und endlich die Vernunft als das Vermögen durch Begriffe Ursache von Gegenständen selbst zu seyn, und daß die speculative Vernunft von demjenigen, das in dieser dreyfachen Beziehung als bedingt gedacht wird, das Unbedingte sucht, welches sich aber nie finden läßt, so lange man die Objecte der Anschauung für die Dinge an sich hält. Nimmt man diesen letzten Ausspruch für Wahrheit an, so ist es nothwendig auch zuzugeben, daß, wenn etwas als bedingt gegeben ist, nicht allein seine Bedingung, sofern dieselbe wieder bedingt ist, sondern auch das absolut Unbedingte als Object gegeben seyn müsse. Denn wenn man von der transcendentalen Bedingung, unter welcher Gegenstände uns gegeben, und als solche von uns gedacht werden können, abstrahirt, so hat man es bloß mit Begriffen zu thun, und keine mehr transcendentale Nachforschung, sondern eine bloß logische (was in einem gewissen Begriff, und namentlich in dem Begriff des Bedingten liegt) zu thun, und diese lehrt, daß wenn etwas vom Verstande als bedingt gedacht wird, dieses nur unter der Voraussetzung eines schlechthin-Unbedingten geschehen könne. Werden also die Objecte der Sinnenwelt für die Dinge an sich angesehen, die das an sich selbst sind, was sie doch nur unter den Bedingungen des Erkenntnißvermögens sind, so ist es nothwendig, daß ihnen als Objecten, die der Verstand als bedingt denken muß, etwas

was schlechthin-Unbedingtes, welches in der Erfahrung angetroffen werden müsse, zum Grunde liege. Dann aber ist die Antinomie der Vernunft unvermeidlich. Demnach entspringt hier aus dem Widerstreit der den Principien der ästhetischen Urtheilskraft nachforschenden Vernunft, so wie ehedem aus den Antinomien der reinen speculativen und practischen Vernunft, die insgesammt, unter der Voraussetzung, daß die Erscheinungen die Dinge an sich selbst sind, nicht ausgeglichen werden können, die Nothwendigkeit von dieser Meynung abzugehn, und das Unbedingte, dessen die Vernunft bedarf, ins Intelligibele zu setzen, damit aber auch zu gestehen, daß alle Erkenntniß davon gänzlich unmöglich sey, und daß dieser Idee auf keine andere Weise objective Realität zugeschrieben werden kann, als sofern sie zu einem regulativen Princip für den Gebrauch der reflectirenden Urtheilskraft tauglich ist.

So wie nun überhaupt die Denkart, welche alle Begriffe und Grundsätze des Verstandes, ja auch alle Bestimmungsgründe des Willens, und jedwede Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, von der Erfahrung ableitet, der Empirism, so wie die entgegengesetzte, wornach der Verstand im Besitz gewisser ursprünglichen Erkenntnisse ist, die ihre Objecte in der Erfahrung haben und doch keinesweges aus derselben geschöpft worden, der Rationalism genannt werden kann; so wollen wir auch insbesondere diejenige Maxime, nach welcher man keine andere als bloß empirische Gründe des Geschmacks gelten läßt, den Empirism der Critik des Geschmacks und die dage-

dagegen, welche Principien a priori demſelben zum Grunde legt, den Rationaliſm deſſelben nennen. Dieſer Empiriſm trägt den Fehler an ſich, den die Critik der reinen ſpeculativen und practiſchen Vernunft an demjenigen, der die von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe, und jeden nicht empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens leugnet, aufgedeckt hat. Er giebt nämlich vor, bloß bey der Erfahrung und bey dem Gegebenen ſtehen bleiben zu wollen; und wird doch in der That dieſem Vorſatz durch den Ausſpruch: die letzten Principien aller Begriffe, Empfindungen und Beſtimmungsgründe des Willens liegen in der Erfahrung, untreu. Denn ſonach ſteigt er hinauf zum Unbedingten, und da das Object dieſes Begriffs in der Erfahrung nicht gegeben ſeyn kann, ſo iſt ſein Verfahren mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Der Empiriſm des Princips des Geſchmacks will den Grund von der im Geſchmacksurtheil ſich bewußten Allgemeingültigkeit einer doch bloß ſubjectiven Beſtimmung angeben. Da er denſelben aber bloß aus der Erfahrung herzunehmen denkt, und in dieſer doch nichts weiter, als lediglich jene ſubjective Beſtimmung findet, ſo erklärt er dadurch das Wohlgefallen an Schönheit, für einerley mit dem Gefühl des Angenehmen. Was aber den Rationaliſm betrifft, ſo ſcheint es anfänglich, als könnte derſelbe überall nur von einerley Art ſeyn, und bloß in der Maxime beſtehen, nach welcher gewiſſe Erkenntniſſe als a priori im Gemüth liegend angeſehen werden. In dieſe Sphäre werden dann nicht allein die Categorien und die Grundſätze des Verſtandes, die ihre Objecte doch noch in der Erfahrung

fin-

finden, sondern auch das große Feld von Begriffen gezählt, denen niemals in der Erfahrung entsprechende Gegenstände gegeben seyn können, und die um so viel mehr für Erkenntnisse, die auf eine von der Erfahrung ganz verschiedene Art uns zu Theil geworden, müssen gehalten werden. Aber nicht allein, daß sich dabey das Räthselhafte zeigt, wie es zugehe, daß wir so vieles von den Dingen der Erfahrung, und doch unabhängig von derselben wissen können, ja gar, wie wir von Objecten etwas wissen, die wir doch nicht erfahren können, so entspringt hieraus noch ein weit grösseres Uebel, nämlich daß es unmöglich ist, den Umfang dieser reinen Erkenntnisse anzugeben, und daß es daher auch jedermann unbenommen bleiben muß, so viel darin aufzunehmen, als es ihm gut dünkt. Die sittlichen Begriffe werden dieser Denkart gemäß ebenfalls für angebohrne erklärt, und von dem Begriff der Schönheit wird ausgesagt, daß, da wir in uns gewisse ursprüngliche Begriffe von den Objecten haben, wir in der Beurtheilung des Schönen auf eine dunkele Art uns bewußt sind, daß der Gegenstand einem solchen ursprünglichen und bestimmten Begriff entspreche, wonach diese Urtheile mit der Beurtheilung des Guten einerley sind. Man bemerkt wohl, daß diesem Rationalism eigentlich das Princip zum Grunde liege, daß die Objecte der Anschauung die Dinge an sich selbst sind, und den wir daher den Realism nennen. Dagegen ist derjenige Rationalism, der den Bedingungen der Erfahrung nachforscht, und die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt zum Princip macht, um daraus die objective

Gül-

Gültigkeit und so die Möglichkeit der von derselben unabhängigen Erkenntnisse einzusehen, der Idealism. Nach dieser Vorstellungsart erkennen wir nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen, und wir dürfen hiernach von den transcendentalen Bedingungen der Erfahrung nicht abstrahiren und uns hintennach überreden, daß wir noch etwas erkennen. Was aber das Sittengesetz betrifft, so ist derselbe kein theoretischer Satz, der von den Objecten aussagt, was sie sind; sondern ein practischer, welcher sagt, wie sie seyn sollen. Demnach konnte zwar aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, die Möglichkeit dieses synthetisch-practischen Satzes nicht begriffen werden. Aber der Grund dieser Unbegreiflichkeit selbst wird doch allererst nach dieser transcendentalen Untersuchung einleuchtend. Denn weil dieses Gesetz schlechthin etwas zu thun gebietet, und also die Nothwendigkeit gewisser Handlungen, die keine Naturnothwendigkeit, ja gar dieser entgegen ist, ausdruckt, so muß der Mensch, sofern er sich desselben bewußt ist, sich nothwendig als intelligibeles Object denken, folglich sich aus der Sphäre der Gegenstände der Erfahrung herausnehmen, wodurch er zwar die Möglichkeit der synthetischen nothwendigen Verknüpfung, die er in diesem Satze denkt, nicht einsieht, aber doch in der Unterscheidung der Gegenstände der Anschauung, von dem was als Substrat der Natur zum Grunde liegen mag, den Grund bemerken kann, woher diese Einsicht unmöglich ist. In Beziehung auf den Geschmack ist der Rationalism überhaupt, der Rationalism der Zweckmäßigkeit, und er ist entweder der Realism oder

der

der Idealism derselben. Der letzte setzt, wie gezeigt worden, es voraus, daß wir die Objecte erkennen nur sofern sie in der Anschauung gegeben sind, und erklärt das Wohlgefallen am Schönen für das Bewußtseyn einer Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, das ist, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen einer Anschauung zu einem Begriff, der doch kein bestimmter ist.

Der Realism der ästhetischen Zweckmäßigkeit der Natur nimmt demnach an, daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein Zweck zu Gunsten unserer Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe. Demselben reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerley Gattungen; vornehmlich die unsern Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Phasan, an Schaalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie bloß die Oberfläche betreffen, gänzlich auf äußere Beschauung abgezweckt zu seyn scheinen — alles dieses scheint zu sagen, daß diese Gegenstände, Darstellungen wirklicher Zwecke seyen, und daß die Natur in ihrer Hervorbringung auf unsere ästhetische Urtheilskraft Rücksicht genommen habe. Allein, man bemerkt bald, daß der auf diesen Anschein sich gründende Realism schwerlich sich mit sich selbst vereinigen könne. Denn vorausgesetzt, die Natur verfahre in der Hervorbrin-

gung

gung schöner Producte wirklich nach Begriffen, so ist zweyerley zu unterscheiden, nämlich ob sie, so wie der Künstler, bestimmte Begriffe von dem was ihre Objecte seyn sollen, oder ob sie bloß den Zweck, ein Wohlgefallen in der Beschauung dieser Objecte zu erregen gehabt habe. Eigentlich sagt jene uns absichtlich scheinende zerstreuete Schönheit auf dem Erdboden nur das letzte, obgleich doch nur die erste Vorstellungsart den Realism ausmachen würde. Dieser behauptet, daß Schönheit, Darstellung eines bestimmten Begriffs sey, und daß die Beurtheilung des Schönen mit der, der Vollkommenheit, sonst ganz einerley und nur darin von ihr verschieden sey, daß in der letzten der bestimmte Begriff des Objects von uns deutlich, in der ersten dagegen dunkel und verworren gedacht werde, so daß diese Beurtheilung mit derjenigen der meisten Menschen, die über Handlungen, ob sie recht oder unrecht sind, entscheiden, und doch den Begriff des Rechts nur dunkel denken, ganz einerley seyn würde. Obgleich nun hieraus die Möglichkeit, das Geschmacksurtheil jedem andern anzusinnen, sich erklären läßt, so ist doch jedwede Beurtheilung einer Naturschönheit ein Beweis, daß wir uns in derselben einer bloß subjectiven und keiner objectiven Bestimmung bewußt sind, und was die Kunstschönheit betrifft, so findet hier sogar die Beurtheilung der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem bestimmten Begriff statt; aber nicht allein, daß diese derjenigen, in der wir das Werk als schön beurtheilen, ganz zur Seite liegt, so ist auch noch gar diejenige, in der dasselbe Ausdruck ästhetischer Ideen ist, ganz davon unterschieden. Jene dem Schei-

ne nach absichtlich vertheilte Naturschönheit, würde also wol nur eine Absicht eben in dieser Vertheilung, aber nicht bestimmte Begriffe anzeigen, deren Darstellungen die als schön beurtheilten Objecte wären. Sonach aber würden schöne Objecte von angenehmen nicht unterschieden seyn, und man würde damit nur überhaupt eine nach Absicht geschehene Vertheilung derjenigen Gegenstände, die dem Menschen das Gefühl der Lust erregen, annehmen. Aber nicht allein, daß auch dieser Art von objectiver Zweckmäßigkeit sich der Verstand, der seinen Gesetzen gemäß, die Bedingung eines jeden gegebenen Bedingten wieder in der Erfahrung suchen muß, widersetzt, so zeigt auch die Natur in ihren freyen Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung der Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu seyn scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr als ihres Mechanismus, bloß als Natur bedürfe, wornach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee für unsere Beurtheilung zweckmäßig seyn können. Wir reden hier nur zuvörderst von unorganischen Körpern, und verstehen unter einer freyen Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Absonderung eines Theils desselben, (bisweilen bloß der Wärmmaterie) das Uebrige bey dem Festwerden, eine bestimmte Gestalt, oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der specifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Die Bildung geschieht alsdenn durch plötzliches Fest-

wer-

werden, folglich gleichsam durch einen Sprung, welcher Uebergang das Crystallisiren genannt wird. Das gemeinste Beyspiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60° sich zusammenfügen, indeß sich andere an jedem Punct derselben eben so ansetzen, bis alles zu Eis geworden ist. Viele Salze, imgleichen Steine, die eine crystallinische Figur haben, werden eben so von einer im Wasser, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelöseten Erdart erzeugt. Eben so läßt sich denken, daß, was die Schönheiten der organischen Natur, die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowol als Farbe nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freyheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne. In Ansehung der organisirten Körper, leitet die in der Bildung derselben sich immer gleich bleibende Natur, die, so verschieden auch sonst diese Gegenstände sind, doch immer gewisse Bestimmungen, als zu ihrem Wesen gehörig, in ihren Erzeugungen aufs neue producirt, den Verstand auf Begriffe, die wir sodann der Natur als Zwecke voraussetzen, von welcher teleologischen Beurtheilung der Naturgegenstände in der Folge wird gehandelt werden. Diese Begriffe sind nun auf empirischem Wege entstanden. Was aber die Schönheit dieser Gegenstände betrifft, so haben wir das Richtmaaß unserer Beurtheilung keinesweges von der Erfahrung

ent-

entlehnt, indem wir etwas nicht darum schön nennen, weil die Natur uns, was schön sey, gelehrt hat, und wir das Object diesem Begriff entsprechend finden, sondern weil wir es mit einer Vorstellung vergleichen, welcher die Erfahrung wol niemals einen adäquaten Gegenstand gewiesen hat, und die daher in uns selbst liegt. Das Bewußtseyn der Zweckmäßigkeit in der Beurtheilung eines schönen Naturobjects, ist verschieden von dem in jener teleologischen Beurtheilung, obgleich allerdings zwischen beiden eine Aehnlichkeit angetroffen wird, die auch verleitet, sie für einerley zu halten. Wir glauben, daß die Critik überzeugend dargethan hat, daß in der erstern Beurtheilung wir die anschauliche Vorstellung des Gegenstandes, nicht, so wie in der letztern, unter einem bestimmten Begriff, sondern vielmehr, unter der Gemüthsstimmung, in der wir uns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen der Anschauung zu einem Begriff überhaupt, bewußt sind, subsumiren. Weiset die Vernunft dabey auf einen bestimmten Begriff, so ist es nothwendig, um sie mit sich selbst nicht in Widerstreit zu bringen, zu bemerken, daß diese Hinweisung nur auf eine Idee von einem intelligibeln Substrat der Natur ziele, von der, so wie überall, direct kein empirischer Gebrauch zu machen möglich ist, indirect aber, und als regulatives Princip, der ästhetischen Urtheilskraft, in ihrer Ansinnung der Gültigkeit ihrer Urtheile für jedermann, wol vorschweben darf. Demnach ist es der Idealism der Zweckmäßigkeit, woraus allein die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils erklärt werden kann, und vermittelst dessen es auch nur allein möglich ist,

den Widerspruch zu vermeiden, worin die Vernunft sonst nothwendig gerathen muß, und worin sich sowohl der Empirism als der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur sich befinden.

Es ist nun hinlänglich gezeigt worden, daß das Object der Idee, welche die Vernunft der Beurtheilung des Schönen vorsetzt, wenn die objective Gültigkeit derselben im eigentlichen Sinn verstanden wird, nur überhaupt und problematisch, als der übersinnliche Grund der Natur gedacht werden kann. Objective Gültigkeit hat ein Begriff doch nur dann, wenn der Gegenstand desselben in der Anschauung gegeben ist. Ein Begriff kann aber aus dem Stoff der Erfahrung gebildet, und also empirisch seyn, ohne doch jene Realität zu haben. Denn da diese Begriffe dadurch entspringen, daß man das Mannigfaltige, dessen man in der empirischen Anschauung als durchgängig bestimmt sich bewußt ist, unbestimmt setzt, so kann die Zusammensetzung dieses so aus verschiedenen anschaulichen Vorstellungen entsprungenen und unbestimmt gedachten Mannigfaltigen, gar wohl möglich seyn, und also ohne Widerspruch gedacht werden, aber das Object dieses Begriffs kann vielleicht doch in keiner empirischen Anschauung gegeben und folglich unmöglich seyn. Von dieser Art sind so viele Begriffe, die man sich bildet, die ihres Stoffs wegen empirisch sind, obgleich die Erfahrung uns nie zu ihren Objecten geführt hat. Um deren Realität darzuthun, dazu sind Beyspiele erforderlich. Was die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so mußte von diesen gezeigt werden, daß dadurch, daß sie ein Gegebenes, bey

der

der doch immer successiv fortgehenden Synthesis der Einbildungskraft, als bestimmt in der Zeit vorstellen, das heißt, die Vorstellung eines der Anschauung correspondirenden Objects möglich machen, sie objective Realität haben. Demnach waren es auch Anschauungen, an denen die objective Gültigkeit dieser Begriffe gezeigt werden konnte; aber diese waren nicht Beyspiele, woran zwar die Thatsache eines solchen Gebrauchs dieser Begriffe, aber nicht die Befugniß dazu, welche ihre Realität eigentlich ausmacht, gezeigt werden könnte. Die Anschauungen, an denen diese Begriffe ihre Realität beweisen, sind demnach die Form des innern Sinnes, die durch diese Begriffe die Fähigkeit, Objecte in der empirischen Anschauung vorzustellen, erhalten, und die Critik hat dieselben Schemate genannt. In Ansehung der Idee aber, ist es einmahl nicht möglich, Beyspiele in der Erfahrung vorzuweisen, die ihnen entsprechen, weil der Begriff von diesen jederzeit die Vorstellung eines Bedingten in sich schließt, die Ideen dagegen Begriffe von schlechthin unbedingten Gegenständen sind, mithin keinesweges einen empirischen Ursprung haben; zweytens ist es auch unmöglich, ihre objective Gültigkeit aus transcendentalen Principien einzusehen, und man kann ihnen nicht so, wie den reinen Verstandesbegriffen, reine Anschauungen unterlegen, die etwa auch durch die Vernunftbegriffe Schemate würden, und solche Gegenstände als gegeben vorstellen könnten. Man mißversteht demnach die Vernunft, und legt die Absicht, die sie mit ihren Ideen hat, unrichtig aus, wenn man die objective Gültigkeit derselben, eben

aus Vernunftprincipien, die doch nichts mehr als den logisch möglichen Begriff des Unbedingten enthalten, glaubt darthun zu können. Aber indem die schematische Hypotypose der Ideen (Darstellung in der Anschauung eines Gegenstandes, der durch einen reinen Begriff, welcher das Gegebene eben als Object vorstellt, gedacht wird) unmöglich ist; so giebt es gleichwohl eine gewisse Darstellung, die als möglich anzusehen ist, welche zwar nicht den Gegenstand der Idee, sondern etwas ganz anderes vorstellt, in Ansehung dessen aber das Verfahren des Verstandes, das Gegebene durch seine Begriffe zu denken, demjenigen analogisch ist, das die Vernunft ausübt, wenn sie ein Object durch eine Idee denkt. Diese Vorstellungsart heißt symbolisch. Sie gehört, wie man sieht, zur intuitiven, indem sie in der That auf ein Object in der Anschauung Beziehung hat, indessen dieselbe doch nicht objective Gültigkeit der Idee hervorbringt, weil dasjenige Object, wovon dem Begriff die Anschauung correspondirt, ein ganz anderes ist, als dasjenige, das durch die Idee gedacht wird. Sowohl die schematische, als die symbolische Vorstellungsart, sind wirkliche Darstellungen, und nicht bloße Characterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, die Begriffe oder auch Anschauungen reproduciren, dergleichen Worte oder auch sichtbare Zeichen, die entweder unmittelbar den Gedanken, wie Ziffern und algebraische und selbst mimische Zeichen, bezeichnen, oder die unmittelbaren Zeichen der Worte, und dadurch der

Ge-

Digitized by Google

Gedanken sind, die aber als Anschauungen nichts in sich enthalten, in Ansehung dessen die Handlung des Verstandes, wodurch ein Object gedacht wird, gleichstimmig mit derjenigen ist, wodurch in der Idee ein Object vorgestellt wird. Empirische Begriffe stellen wir oft symbolisch dar, wenn wir die Anschauung, worin ihr Object gegeben ist, nicht gleich herbeyschaffen können, oder die Einbildungskraft sie nicht leicht umfassen kann. So wird ein monarchischer Staat, der durch innere Volksgesetze regiert wird, symbolisch als ein beseelter Körper, ein despotischer aber durch eine Handmühle vorgestellt. Zwischen der anschaulichen Vorstellung, die dem Begriff von einem despotischen Staat correspondiren würde, und dem von einer Handmühle, ist zwar keine Aehnlichkeit; aber zwischen denjenigen Vorstellungen, wodurch wir beide als Objecte denken, und die in der Anschauung selbst nicht liegen, finden wir Aehnlichkeit. Der Begriff der Causalität ist es, der in beiden auf einerley Art gedacht wird, nämlich Wirksamkeit aller Theile, die daher auch nicht Glieder (ein abermaliges Symbol der Theile des monarchischen Staats, die wie in einem organisirten Körper wechselseitig auf einander einfließen, und der eine um aller übrigen willen, so wie diese um des einzigen willen da sind) genannt werden, und kein systematisches Ganzes bilden, wird in beiden als abhängig von der Willkühr eines einzigen vorgestellt. Unsere Sprache ist voll von Ausdrücken, die eigentlich Zeichen von Begriffen von ganz andern Objecten, die in ganz andern Anschauungen gegeben sind, als die

Gegen-

Gegenstände, deren Begriffe sie bezeichnen. So sind die Worte Grund (Stütze, Basis), abhängen (von oben gehalten werden), woraus fließen, Substanz (wie Locke sich ausdruckt, der Träger der Accidenzen), und viele andere, insgesammt eigentlich Bezeichnungen von Begriffen, die zwar von denen, die man dabey denkt, wenn man unter Grund Princip, unter abhängen die genaue Verbindung gewisser Urtheile mit ihrem Princip u. s. w. versteht, ganz verschieden sind. Aber der Verstand, indem er das Mannigfaltige der Anschauung zu dem Begriff von einem Object, welchen jene Worte zunächst bezeichnen, verbindet, übt eine Handlung, die derjenigen ähnlich ist, in der er das Object denkt, wovon den Begriff der Ausdruck bezeichnen soll. Dieser Begriff kann selbst eine Idee seyn, und sein Object in keiner Anschauung gegeben werden, und gleichwohl kann die Reflexion, in der man dieses Object denkt, mit derjenigen, in der ein gewisser Gegenstand in der Anschauung gedacht wird, Aehnlichkeit haben; ja man kann sicher seyn, daß, wenn man dem Denken eines Objects in der Idee, keine symbolische Darstellung zur Seite gehen läßt, durch einen solchen Begriff überhaupt nichts gedacht werde. Der Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, ist gänzlich deistisch und unfruchtbar, und nichts weiter, als der leere Gedanke von einem Etwas überhaupt, wenn wir ihm durch symbolische Darstellungen nicht allererst Bedeutung geben, welches geschieht, nicht wenn wir die Realitäten, die wir an Objecten in der Anschauung erken-

nen

nen (am Menschen, als dem einzigen uns bekannten vernünftigen Sinnenwesen), ihm beylegen, welches der Anthropomorphism ist, der sich der schematischen Darstellung für das Urwesen bedient; sondern wenn wir nur die Regel, wornach wir durch diese Anschauungen uns Objecte vorstellen, in die Idee, wodurch wir Gott denken, aufnehmen. Die Idee des intelligibeln Subsirats der Natur, worauf wir in der Beurtheilung des Schönen Rücksicht nehmen, stellen wir auch nur symbolisch dar, wenn wir es nach der Analogie, wie wir bestimmten Begriffen Darstellungen geben, denken. Schematisch aber würde diese Darstellung seyn, wenn wir dieses in der Erfahrung gegebene Vermögen einiger Sinnenwesen, dem doch nur durch eine Idee zu denkenden Object beylegen wollten.

Weswegen wir aber diese Betrachtung eigentlich anstellten, war zu zeigen, daß das Schöne als Symbol des Sittlich-Guten vorgestellt werden könne. Dieser Begriff ist auch bloß eine Idee, und wenn er gleich sich auf ein Factum des Bewußtseyns, auf die Realität des Sittengesetzes, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, gründet, so schließt er doch den Begriff einer Causalität, die nicht Begebenheit ist, in sich, und sein Object kann in der Natur, in der jedwede Causalität wiederum Begebenheit ist, niemals gegeben seyn. Aber es läßt sich zeigen, daß das Denken des Gegenstandes dieser practischen Idee, übereinstimmend mit der Beurtheilung eines schönen Gegenstandes sey, wiewohl in beidem, so wie überall zwischen dem Denken des Objects, das man symbo-

lisch

lisch darstellt, und demjenigen des Gegenstandes, dem die Darstellung auf directe Art correspondirt, auch Verschiedenheit angetroffen wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen und zugleich die Verschiedenheit derselben bemerklich machen. 1) Das Schöne gefällt unmittelbar (aber nur an einem Objecte in der Anschauung; dem Begriff des Sittlichguten kann kein Object in der Anschauung gegeben werden, und es kann nur im Begriff gefallen). 2) Es gefällt ohne alles Interesse (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber doch nicht einem solchen, das durch das Object selbst, indem es afficirt, oder auch nur durch die Vorstellung eines so in der Empfindung gefallenden Objects hervorgebracht, sondern was gerade durch die Vorstellung des Mangels an Sinneninteresse bewirkt wird.) 3) Die Freyheit der Einbildungskraft wird in der Beurtheilung des Schönen als zusammenstimmend mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes vorgestellt (im moralischen Urtheil wird die Freyheit des Willens als einstimmig und identisch mit der Unterwerfung desselben unter das Gesetz der Vernunft gedacht). 4. Das Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für jedermann gültig, aber doch durch keinen Begriff kenntlich, mithin nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv allgemeingültig vorgestellt. (Das Princip der Beurtheilung des sittlich Guten, wird auch als allgemeingültig vorgestellt; aber weil derselben ein bestimmter Begriff, von der Beschaffenheit sittlicher Handlungen, zum Grunde liegt, so ist dasselbe sogar objectiv allgemein-

gemeingültig.) Auf diese Analogie nimmt auch der gemeine Verstand Rücksicht, und gleichsam, als ob man umgekehrt das moralisch Gute als ein Symbol des Schönen aufnähme, benennt man öfters schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst mit Worten, die eigentlich nur das Sittliche bezeichnen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtseyn eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten. Ein von Sinnenreiz freyes und überhaupt uninteressirtes Wohlgefallen, obgleich an Objecten der Sinne, ist gewissermaaßen das Medium zwischen dem Wohlgefallen, das mit Sinnenreiz verbunden ist, und demjenigen, das zwar mit Interesse verknüpft, aber von keinem Sinnenreiz afficirt, sondern lediglich durch die practische Vernunft gewirkt ist. Wenn man den Willen, als bloß durch sinnliche Bestimmungsgründe bestimmbar, und alles Interesse, als lediglich auf Sinnenreiz sich gründend, anzusehen gewohnt ist, so dürfte es schwer fallen, den Willen durch einen rein intellectuellen Grund bestimmbar zu denken und ein Interesse an Objecten (Handlungen), das durch keinen sinnlichen Grund bewirkt worden, als möglich sich vorzustellen. Die Exposition des reinen Geschmacksurtheils verschafft diese Verständlichkeit, dadurch daß sie an demselben ein Wohlgefallen ohne alles Interesse kennen lehrt, und der Geschmack kann daher gleichsam

als

Digitized by Google

als der Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse angesehen werden.

Anhang von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Critik des Geschmacks kann keine Methodenlehre enthalten, weil ein Geschmacksurtheil nicht auf bestimmten Begriffen beruht, und es daher unmöglich ist, ein dergleichen objectives Princip aufzustellen, um eine Wissenschaft des Schönen, in welcher a priori bewiesen werden könnte, welche Objecte schön und welche es nicht sind, darauf zu erbauen. Zwar gehört, wie wir bemerkt haben, zur schönen Kunst, allerdings viel Wissenschaft; aber diese macht in der Hervorbringung eines schönen Kunstwerks, nur die Bedingung desselben als eines Kunstwerks aus. Dasjenige aber, was es zu einem schönen Kunstwerk macht, und daß es als solches nicht allein in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, sondern daß es auch durch ästhetische Ideen gefalle, und durch die letzten viel zu denken Anlaß gebe, obgleich kein bestimmter Begriff, als Zweck, den der Künstler hat darstellen wollen, und der diese Gedanken vereinigt, kann angegeben werden, das läßt sich, eben um deswillen, wissenschaftlich andern nicht mittheilen. Es giebt also für die schöne Kunst keine Lehrart (methodus); sondern nur eine Manier (modus), welche durch anschauliche Vorstellungen der Gegenstände der schönen Kunst und nicht durch

Vor-

Vorschriften belehren wird. Nur dadurch kann die Einbildungskraft des Schülers aufgeweckt und in die Stimmung gesetzt werden, in welcher der Meister selbst sein Werk hervorbrachte. Auch wird er nur dadurch des Ideals des Schönen selbst sich bewußt werden, und nach diesem reinen Vorbilde jedwedes empirische Muster beurtheilen lernen. Die Propädevtick zu aller schönen Kunst, scheint aber am meisten in der Beschäfftigung mit denjenigen Kenntnissen, die man humaniora nennt, erreicht werden zu können. Denn diese stellen uns den Zustand einer Nation vor, die aus dem Stande der Natur und also auch der gesetzlosen Freyheit, in denjenigen der Freyheit und Gleichheit unter Gesetzen tritt, in welchen demnach der ausgebildetere Theil des Volks sich zu dem am mindesten gebildeten herabstimmen muß, um Empfänglichkeit für sittliche Ideen und freye Unterwerfung ihres nur an sinnliche Bestimmungsgründe gewohnten Willens, unter dem Zwange des Gesetzes hervorzubringen. Die Nothwendigkeit dieser Unterwerfung, schlechtweg vorgetragen, kann der, der Abstraction unfähige, noch rohe Mensch, nicht begreifen, und man konnte nur durch Versinnlichung dieser Wahrheit, also nur dadurch, daß man dieser Idee Symbole unterlegte, Eingang zu seinem Gemüth haben, und dies war der Weg zu der hohen Ausbildung des Geschmacks, wovon die Werke der Alten zu aller Zeit Beweise abgegeben haben, und die wahrscheinlich jedes spätere Zeitalter als Muster anerkennen wird, und zwar eben daher, weil die immer größere Verfeine-

feinerung eines Volks im Ganzen, oder auch diejenige Art von Regierungsverfassung desselben, die durch Furcht die Gemüther zu ihrem Willen zwingt, und keiner freyen Einstimmung derselben aus der Idee des Rechten und Guten bedarf, die symbolische Versinnlichung dieser Ideen immer mehr entbehren kann. Die wahre Propädevtick zur Gründung des Geschmacks kann also nur in der Entwickelung sittlicher Ideen, welche erweckt werden, wenn man der Urtheilskraft Anschauungen vorlegt, an welchen die Urtheilskraft, indem sie ihnen correspondirende Gegenstände denkt, ein gleiches Geschäffte äußert, als die Vernunft, sofern sie die Objecte ihrer sittlichen Ideen denkt, denen, ob sie gleich practische Realität haben, doch keine Anschauung entsprechen kann.

Digitized by Google

Der Critik der Urtheilskraft Zweyter Theil.

Critik der teleologischen Urtheilskraft.

Einleitung.

Die schönen Gegenstände der Natur, machen die Urtheilskraft geneigt, der Natur eine gewisse Zweckmäßigkeit in ihren besondern Gesetzen beyzulegen. Nun scheint es anfänglich, daß alle Zweckmäßigkeit nur auf einerley Art gedacht werden könne, und daß dieselbe überhaupt in der Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit einem bestimmten Begriff, der als Ursache der Existenz des Objects vorausgeht, bestehen müsse. Sodann wäre alle Zweckmäßigkeit objectiv und real. Die Exposition eines reinen Geschmacksurtheils zeigte aber, daß in der Beurtheilung eines schönen Gegenstandes keine Subsumtion unter einem Begriff, von dem, was er seyn soll, stattfinde. Es konnte daher der Natur, sofern sie schöne Natur ist, keine objective Zweckmäßigkeit zugeschrieben werden. Nur dadurch, daß die Critik, den transcendentalen Principien unserer Erkenntnißurtheile nachforschte, ward es ihr möglich, den Begriff von Zweckmäßigkeit der in den reinen ästhetischen Urtheilen sich in der That vorfindet, zu entwickeln, und zu zeigen, daß dieselbe subjectiv sey, und bloß in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen des Gegenstandes in der Anschauung zu einem

Be-

Begriffe überhaupt bestehe. Eben diese subjective Zweckmäßigkeit der Natur ist auch bloß formal, wenn wir unter einer formalen die Uebereinstimmung eines Mannigfaltigen zu einem Begriff, sofern derselbe ein besonderes Gesetz der Natur selbst ist, verstehen. Wir haben nämlich gewiesen, daß die Natur noch auf mancherley Art weiter, als nach denjenigen Gesetzen, die dem empirischen Verstandesgebrauch überhaupt, als transcendentale Bedingungen zum Grunde liegen, bestimmt seyn müsse, und daß, wenn auch die Erfahrung uns auf keine dieser besondern Regeln führte, und wenn sie uns darauf führt, wir sie doch als zufällig erkennen können, der Verstand aus transcendentalem Grunde, solche Gesetze, und zwar als nothwendige, der Natur beylegen müsse. Unter diesem Begriff von subjectiver und formaler Zweckmäßigkeit, steht die Vorstellung der Schönheit der Naturobjecte. Denn da wir in der Beurtheilung der Schönheit, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem Begriff überhaupt, uns bewußt sind, so müssen wir diesen Begriff als eine der besondern Naturregeln ansehen. Wir beziehen aber das Mannigfaltige nur auf einen Begriff überhaupt (unbestimmt welchen), die dadurch vorgestellte Zweckmäßigkeit ist daher lediglich subjectiv.

Wenden wir unser Auge auf die übrige Natur, so finden wir so viele Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, daß wir die bestimmten Begriffe von dem, was viele Objecte seyn sollen, gar nicht verfehlen können. Was insbesondere die organisirten Naturwesen betrifft, so können wir uns nicht enthalten,

an

an Absichten zu denken, die ihrer Existenz zum Grunde liegen, indem nur unter Voraussetzung solcher absichtlichen Ursachen, wir uns deutliche Begriffe von diesen Gegenständen machen können. Die Zweckmäßigkeit, die wir denselben zuschreiben, ist hier von anderer Art, als die bloß subjective der schönen Natur, und nicht allein daß wir bestimmte Begriffe ihnen unterlegen, so ist der Begriff von dieser Zweckmäßigkeit auch ein ganz anderer, als der der bloß formalen. Wenn wir in der Erfahrung besondere Regeln antreffen, so wird durch jede derselben unsere Erwartung erfüllt, weil wir a priori wissen, daß der Natur gewisse nothwendige Gesetze zum Grunde liegen, obgleich jede aufgefunden von uns nur als zufällig erkannt werden kann. Die Begriffe von dem nach diesen Regeln erzeugten Objecte können wir Zwecke nennen, gleichsam als wären sie Begriffe eines Wesens gewesen, das nach ihnen diese Objecte hervorgebracht hätte. Aber sie für reale Zwecke zu halten, für absichtliche Ursachen dieser Gegenstände, das fällt uns eben deswegen nicht ein, weil es doch irgend welche bestimmte und nothwendige Gesetze geben muß, denen die Natur unterworfen ist, wenn wir auch niemals sie finden sollten. Von dieser Art ist das Gesetz der Gravitation, oder die mancherley Regeln der Erscheinungen, die durch Zusammensetzung oder Scheidung der Bestandtheile der Körper entspringen, welche die Chemie aufdeckt. Den Objecten, deren Existenz wir nach diesen Gesetzen verstehen, schreiben wir eine objective Zweckmäßigkeit zu, weil wir die bestimmten Begriffe von dem, was sie diesen Regeln gemäß seyn mußten,

wissen,

wissen, aber doch nur eine formale, weil wir keinen Grund haben, jene Begriffe als Absichten zu denken. Was dagegen die Objecte betrifft, welche die Sprache mit dem Namen Naturzwecke benennt, so würden wir aller Leitung, zur Kenntniß derselben, uns gänzlich entschlagen, wenn wir sie teleologisch zu beurtheilen unterlassen wollten. Wir sind genöthigt reale Zweckmäßigkeit ihnen beyzulegen, und wir bemerken leicht das Unterscheidende dieser Beurtheilung von derjenigen, wornach wir Objecte lediglich formal zweckmäßig nennen. In Ansehung dessen, was als Naturzweck existirt, gilt nämlich die Frage: weshalb ist es da? und wir nennen auch nur darum die Theile der organisirten Wesen, Glieder, weil wir im Stande zu seyn glauben, diese Frage, warum sie existiren, zu beantworten. In Ansehung der Objecte, die wir nur der Form nach zweckmäßig nennen, genügt es uns die Gesetze zu kennen, wornach sie erzeugt werden, und wir halten diese für diejenigen besondern Regeln, denen die Natur muß unterworfen seyn, um Natur zu seyn.

Von der andern Seite erlaubt es der an seine Gesetze gebundene empirische Verstandesgebrauch keinesweges, ein der Natur fremdartiges Princip in die Naturkunde einzuführen. Die Objecte selbst, die wir als real zweckmäßig beurtheilen, sind die leblosen Materien, denen wir nicht Absichten beylegen können; davon sind wir sogar dann überzeugt, wenn wir urtheilen, daß sie nur nach Absichten hervorgebracht seyn können, indem wir gestehen, daß die Natur, als bloßer Mechanism, auf tausendfache Art anders sich habe

be bilden können, ohne gerade auf diejenige Einheit zu ſtoßen, die wir nur unter der Vorausſetzung einer intelligenten Urſache erklärbar finden. Außer der Natur aber einen ſolchen Erklärungsgrund ſetzen, dürfen wir nicht, weil nur diejenigen Gründe zur Erklärung der Erſcheinungen taugen, die in der Natur liegen, und welche folglich die empiriſche Syntheſis antreffen kann. Hieraus folgt, daß die teleologiſche Beurtheilung der Naturzwecke, nicht mit der Erklärung und Ableitung dieſer Objecte von abſichtlichen Urſachen einerley ſeyn könne. Es kann demnach nichts mehr für jene übrig bleiben, wenn man die letzte von ihr abgeſchnitten hat, als die bloße Beurtheilung gewiſſer Naturobjecte nach Abſichten, und man ſieht wohl, daß dieſelbe ſehr verſchieden iſt von derjenigen, die mit der Meynung, welche dieſe Objecte für Wirkungen ſolcher Abſichten hält, verbunden iſt. Die teleologiſche Beurtheilung, die mit dem empiriſchen Verſtandesgebrauch harmonirt, geſchieht nach einem bloß regulativen Princip; ſie würde aber nach einem conſtitutiven geſchehen, und eben daher unzuläſſig ſeyn, wenn man jene Abſichten irgend einem Weſen beylegen und die Naturproducte von ihnen als ihren Urſachen ableiten wollte. Nur in dem erſten Sinn kann man dem Begriff eines Naturzwecks objective Gültigkeit beylegen, und nur in ſofern gehört er der reflectirenden Urtheilskraft eigenthümlich zu; in dem zweyten Sinn würde er als ein ſchon fertiger Begriff der ſubſumirenden Urtheilskraft nur zum Gebrauch angehören, urſprünglich aber ein Vernunftbegriff ſeyn, wodurch wir einem Object in unſern Gedanken, eine

Causalität, die wir von uns selbst entlehnen, beylegen würden, ohne doch dieses Wesen zu der Natur selbst zählen, mithin auch jene Begriffe in die Naturwissenschaft einführen zu können.

Erste Abtheilung.

Analytick der teleologischen Urtheilskraft.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Um den Begriff eines Naturzwecks zu entwickeln, und ihn als einen der reflectirenden Urtheilskraft eigenthümlich angehörigen darzustellen, ist nöthig, die objective und zugleich reale Zweckmäßigkeit, wodurch derselbe gedacht wird, von derjenigen objectiven, die bloß formal ist, zu unterscheiden. Wir haben die letzte schon erklärt als die Uebereinstimmung eines Objects mit einem Begriff, sofern derselbe ein besonderes Gesetz der Natur selbst ist. Die Uebereinstimmung der Objecte, mit denjenigen Begriffen und Grundsätzen, wodurch alle unsere Vorstellungen ihre objective Gültigkeit allererst erhalten, können wir aus eben diesem Grunde nicht Zweckmäßigkeit nennen. Was aber die Erzeugung der Objecte nach den besondern Gesetzen der Natur betrifft, so sind uns dieselben nicht transcendentale Principien, worauf die Möglichkeit der Erkenntniß der Gegenstände beruht. Aus diesem Grunde, weil nämlich diese Regeln zufällig uns zu seyn

ſcheinen (die Objecte, unſerer Vorſtellungsart nach, ganz andern Regeln unterworfen ſeyn können), iſt es möglich, die Begriffe von dieſen Gegenſtänden als Zwecke zu denken, und ſie einem Verſtande beyzulegen, der durch ſie die Urſache der Exiſtenz der Gegenſtände iſt. Allein ſo bald wir uns erinnern, daß die Natur gewiſſen nothwendigen, von denjenigen Regeln, wodurch ſie uns überhaupt Natur iſt, verſchiedenen und alſo beſondern Geſetzen unterworfen ſeyn müſſe, ſo verſchwindet dieſer Begriff von abſichtlicher Urſache, und wir bemerken, daß die Beurtheilung dieſer Objecte keinesweges teleologiſch anzuſtellen ſey. Die objective Zweckmäßigkeit derſelben iſt ſodann bloß formal. Es iſt aber bemerkenswerth, daß es auch beſondere Regeln der Natur giebt, die, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit begreifen, und in dieſer Hinſicht die Begriffe von den durch ſie möglichen Objecten nicht als Zwecke anſehen können, gleichwohl von uns, und zwar ſofern wir dieſe Gegenſtände, als durch ſie möglich, betrachten, als zufällig, und jene Objecte als zweckmäßig angeſehen werden. Wir meynen hier alle Sätze der reinen Mathematik, welche zur Hervorbringung vieler Gegenſtände dienen, ſo daß wir auf einen Augenblick von dem Gedanken gehalten werden können, daß ſie zu dieſer Hervorbringung abſichtlich getroffene Regeln ſind. Zu den vielen Eigenſchaften und Regeln, die wir an der Cirkelfigur kennen, gehört auch die, daß alle Peripheriewinkel in einem Kreiſe, unter einander gleich ſind. Iſt es nun darum zu thun, aus einer gegebenen Seite und dem ihr gegenüber ſtehenden Winkel einen Triangel zu con-

ſtruiren, ſo iſt eben jene Eigenſchaft die Regel, um alle mögliche Dreyecke, die dieſer Forderung entſprechen, darzuſtellen. Oder ſollen ſich zwey gerade Linien ſo ſchneiden, daß das Rechteck aus den Theilen der einen, dem Rechteck aus den Theilen der andern gleich ſey: ſo ſcheint die Auflöſung der Aufgabe ſchwierig zu ſeyn. Aber zwey Sehnen des Kreiſes ſchneiden ſich jederzeit ſo, daß die abgeſchnittenen Theile in umgekehrter Proportion ſind, und dieſe Eigenſchaft deſſelben giebt daher eine Regel für die Darſtellung dieſer Rechtecke ab. Die übrigen Kegelſchnitte ſind fruchtbar an Principien zur Auflöſung einer Menge Probleme, ſo einfach auch die Erklärung iſt, die ihren Begriff beſtimmt. Die Alten ſuchten dieſelben mit unermüdetem Eifer auf, und ließen ſich durch den Gedanken nicht ſtöhren, daß wol alle dieſe aufgefundene Eigenſchaften zu nichts nutzen. Sie ſannen den Eigenſchaften der Parabel nach, ohne zu wiſſen, daß dieſelbe die Wurfslinie der ſchweren Körper ſeyn, und denen der Ellipſe, ohne an eine allgemeine Gravitation zu denken, welche macht, daß die Himmelskörper ſich in dieſen Bahnen bewegen. Sie ergötzten ſich lediglich an dieſer in dem Weſen der Dinge ſelbſt liegenden Geſetzmäßigkeit, und überließen es der Nachkommenſchaft und der folgenden Zeit, die Objecte zu finden, die dieſen Regeln gemäß dargeſtellt werden können, oder welche die Natur, ihnen gemäß, immerfort erzeugt. Es läßt ſich aber der Grund bemerken, woher es komme, daß wir an dieſen Regeln den Begriff der Zweckmäßigkeit heften, ohngeachtet wir doch ihre Nothwendigkeit begreifen. In dem Begriff von

einem

einem solchen Object, wie die Kreislinie ist, haben wir die Merkmale nicht hineingelegt, die wir nachher durch Construction der Figur finden. Da nun das Bewußtseyn jener Nothwendigkeit nicht aus dem Begriff, wodurch wir das Object denken, entspringt, so scheinen uns in dieser Hinsicht alle die über die Merkmale des Begriffs hinzukommenden Eigenschaften des Objects zufällig, und weil sie nun dazu dienen, gewisse Gegenstände hervorzubringen, absichtliche, zu diesen Zwecken hingerichtete Regeln zu seyn. Plato, der diese Zufälligkeit, und die ihm nur unter Voraussetzung absichtlicher Ursachen denkbare Zusammenstimmung der Objecte mit diesen Gesetzen, bemerkte, und auf der andern Seite doch auch die Nothwendigkeit dieser Zusammenstimmung, die aus der Construction erfolgte, begriff, hielt sich zu dem Gedanken berechtigt, daß der Mensch in einer intellectuellen Gemeinschaft mit dem Urgrunde aller Wesen stehe. Eben das, daß diese Eigenschaften den Objecten, sofern sie im Begriff gedacht werden, keinesweges nothwendig zukommen, überdem gleichsam zweckmäßig für unsern Gebrauch ihnen beygelegt zu seyn scheinen, und gleichwohl doch in der reinen Anschauung mit den Objecten als nothwendig verbunden erkannt werden, ist der Grund einer Verwunderung des Gemüths, das ist, eines Anstoßes desselben an der Unvereinbarkeit eines Princips mit einer Vorstellung, mit welcher es doch verbunden werden soll, die sogar in Bewunderung übergeht, das heißt, in eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet man die Seite schon entdeckt hat, auf welcher die Vereinbarkeit stattfindet.

Die

Dieselbe ist also sehr natürlich, und obgleich jene Deutung des Weisen schwärmerisch war, der Verstand auch, durch eine transcendentale Untersuchung, hinlänglich über den Grund der synthetischen Sätze der Geometrie belehrt wird, und dadurch einsehen lernt, daß die Zweckmäßigkeit der Figuren, so wie der Zahlen in der Arithmetick, bloß formal ist, und diese Objecte keiner teleologischen Beurtheilung, fähig sind, so ist doch nicht zu leugnen, daß eben diese formale und a priori erkennbare Zweckmäßigkeit, und das, daß wir diese Einsicht selbst, lediglich aus dem Grunde, daß wir diese Gegenstände, nur sofern sie in der Anschauung gegeben, und nicht, wie sie an sich (abgesondert von den Bedingungen der Anschauung) sind, daß Raum und Zeit diese Bedingungen der Anschauung der Objecte sind, begreifen, ein Grund für das Gemüth ist, wenigstens hinauszusehen auf ein Substrat der Dinge, das als der letzte Grund, sowohl dieser a priori einzusehenden, als auch jeder andern nur empirisch formalen Zweckmäßigkeit der Natur, gedacht wird, und der für den Gegenstand, der diesen Gedanken einflößt, uns mit Bewunderung erfüllt.

Daß aber das Wohlgefallen an der entdeckten Tauglichkeit solcher Principien, zur Auflösung vieler sonst sehr versteckter Probleme, keinesweges mit demjenigen an schönen Gegenständen einerley sey, das ist für sich klar. Gleichwohl ist es doch gebräuchlich, von geometrischer Eleganz zu sprechen. Wenn jene Zweckmäßigkeit mit dem Namen Schönheit belegt wird, so ist es allemal unrichtig. Denn sie ist keine subjective, sondern eine objective und formale Zweckmä-

mäßigkeit, und nichts anders als die Zusammenstimmung eines Princips zu unserer Absicht, und würde mit dem Ausdruck einer relativen Vollkommenheit am richtigsten bezeichnet werden. Schön würde eher die Demonstration solcher Eigenschaften genannt werden können, wenn nämlich die Zusammenstellung der Beweisgründe so getroffen ist, daß in der Uebersicht derselben, ein Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen (der einzelnen in der Anschauung dargestellten Gründe) zu einem Begriff überhaupt (sofern derselbe noch nicht der bestimmte Begriff von dem, was man demonstriren will, ist) entstehen kann, welches ein Gefühl der Harmonie der Erkenntnißvermögen, und das der Schönheit seyn würde, welche letzte die Eleganz ist, wenn mit jener Zusammenstellung zugleich Präcision (Absonderung alles dessen, was dem Beweise überflüssig ist) verknüpft wird.

Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur, zum Unterschiede von der innern.

Das Merkmal der realen oder materialen Zweckmäßigkeit, wodurch sich dieselbe von der bloß formalen unterscheidet, haben wir im Vorhergehenden angegeben, auch die Zulässigkeit des Begriffs eines Naturzwecks, sofern wir den Gebrauch desselben lediglich auf ein regulatives Princip gründen, gezeigt. Nun kann es Wirkungen in der Natur geben, deren gesetzliche Verknüpfung mit ihren Ursachen, wir uns nur dadurch vorstellen können, daß wir die Idee von der

Wir-

Wirkung, der Causalität der Ursache unterlegen, welches geschehen kann, ohne damit diesem Begriff von absichtlicher Causalität, objective Gültigkeit beyzumessen. Finden sich in der Natur Objecte von dieser Art, so ist die Zweckmäßigkeit, die ihnen zugeschrieben wird, die reale. Schon deswegen, weil die reine Mathematik nicht existirende, sondern solche Gegenstände betrachtet, deren Begriffen nur in sofern objective Realität zukömmt, sofern die Syntheſis, dadurch ihre Anschauung erzeugt wird, mit derjenigen einerley ist, wodurch die Anschauung empirisch gegebener Gegenstände entsteht, ist die Zusammenstimmung der Principien, mit den Objecten, die wir ihnen gemäß darstellen können, bloß eine formale Zweckmäßigkeit. Es giebt hier kein Verhältniß von Ursache und Wirkung, sondern nur das eines Erkenntnißgrundes, und desjenigen, was aus demselben abgeleitet wird, wobey es um so mehr sein Bewenden hat, und keiner teleologischen Beurtheilung weiter bedarf, weil die Kenntniß des Princips eine Einsicht a priori ist. Näher der realen Zweckmäßigkeit kömmt die formale derjenigen Objecte, die als Wirkungen solcher Ursachen existiren, deren Causalität einer Regel unterworfen ist, die wir von der Erfahrung erlernt haben. Denn da wir die Nothwendigkeit dieser Regeln nicht begreifen, so hat es das Ansehen, daß sie absichtlich, damit nämlich gewisse Dinge existiren, in die Natur gelegt worden. Weil aber die Natur nothwendigen Regeln untergeordnet seyn muß, gesetzt auch, daß wir sie immerfort nur als zufällige erkenneten, und weil wir an der Erzeugung der Gegenstände nach diesen Gesetzen doch nichts

wei-

weiter, als einen mechanischen Gang der Natur antreffen, den wir aus einer mit Absicht verknüpften Causalität uns keinesweges verständlich machen können, so ist diese Zweckmäßigkeit bloß formal. Um also ein Object als Zweck der Natur beurtheilen zu können, ist es nothwendig, eine solche Concurrenz von Ursachen und Wirkungen in dieser Beurtheilung zu finden, daß wir dieselben als eine Verbindung von Mittel und Zweck denken können. Dieses kann nun auf zweyerley Art geschehen, nämlich entweder, indem wir Objecte der Natur, die wir als bloße Wirkungen derselben erkennen, als Mittel ansehen, um andere Naturwesen hervorzubringen, oder indem wir in einem und demselben Naturproduct, Mittel und Zweck in Verbindung finden. Die erste Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf) und ist bloß relativ, das heißt, eine äußere; man muß das Ding im Verhältniß zu andern Naturwesen betrachten, um seine Existenz als zweckmäßig zu beurtheilen. Dagegen ist die Zweckmäßigkeit der zweyten Art von Objecten eine innere, und diese existiren als Zwecke selbst, weil sie durch diesen Begriff ohne alle Rücksicht auf andere Naturwesen gedacht werden.

Die Flüsse führen allerley zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt

das

das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich nimmt da Platz, wo vorher Fische und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt haben. Dieser fruchtbare Boden, war aber wieder nöthig, wenn Menschen und Landthiere leben sollten. Ferner ist kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unsern nordlichen Gegenden zurückgelassen, daß auf diesem für alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden, weitläuftige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen. Diese Naturerzeugungen sind Beyspiele von Anwendung des Begriffs einer realen Zweckmäßigkeit, die aber doch lediglich relativ ist. Mit andern Worten heißt dieses: Wir legen der Natur die Idee von einem letzten Gliede, welches sie habe hervorbringen wollen, in einer solchen Stufenleiter ihrer Erzeugungen unter. Daß nun diese Vorstellung von absichtlicher Verursachung, sofern sie als auf einem constitutiven Princip gegründet, angesehen wird, keine objective Gültigkeit habe, kann nach dem, was die Critik unserer Erkenntnißvermögen geleistet hat, als zugestanden angesehen werden. Auch würde man in der Aufstellung eines solchen constitutiven Princips einen offenbaren Cirkel begehen, indem dasselbe, seinem Begriffe nach, der major eines Vernunftschlusses seyn soll, um durch Subsumtion gewisser Naturwirkungen unter denselben, die letzten als Naturzwecke zu erkennen, und wir uns gleichwohl zu diesem Obersatz nur darum für berechtigt halten, weil wir jene Erzeugungen als Naturzwecke aufnehmen.

Es

Es frägt sich also nur noch, ob auch jene Vorstellung, sofern man sie auf ein regulatives Princip gründet, auf objective Gültigkeit Anspruch mache. Es ist klar, daß dieses nur unter der Bedingung geschehen kann, sofern die Erfahrung in diesen Stufenleitern von Erzeugungen, auf die letzten Glieder derselben führt, um sodann die Vorstellung von denselben der Causalität der Ursache unterzulegen, und jedwedes der Zeit nach vorhergehende Glied als Mittel, jenes letzte Glied hervorzubringen, denken zu können. Also müßte die Erfahrung uns auf Producte der Natur führen, die wir als Endzwecke denken könnten, wenn wir die Objecte, die wir als relativ und objectiv zweckmäßig zu beurtheilen geneigt sind, als Naturzwecke vorstellen, und von dieser Vorstellung einen objectiven, obgleich doch nur einem subjectiven und regulativen Princip gemäßen Gebrauch machen wollen. Nun sind aber alle diese Gegenstände so beschaffen, daß alle Zweckmäßigkeit, die man ihnen beylegt, ihnen selbst als fremde und zufällig beurtheilt wird, und sie, mit allen ihnen zugehörigen Eigenschaften, als zweckmäßig, zum Behuf anderer Naturwesen, mit welchen jedoch es sich wiederum nicht anders verhält, vorgestellt werden. Daß das alte Meer sich vom Lande zurückgezogen hat, das wird nicht als zweckmäßig in Beziehung auf das Meer, sondern in Beziehung auf den Sand, den es zurückließ, so beurtheilt. Im Verhältniß zum Meer selbst, wird diese Begebenheit als gänzlich zufällig, das ist, als ohne Absicht und als bloß nach dem Mechanism der Natur geschehen, vorgestellt. Aber die Existenz dieses Sandes wird auch nicht um sein selbst willen,

sow-

sondern der Fichten wegen, die darauf gedeihen, als zweckmäßig beurtheilt. Eben so verhält es sich mit jedem Gliede dieser fortgehenden Reihe, deren jedwedes nur daher als Zweck vorgestellt wird, weil es ein folgendes giebt, dessen Daseyn durch jenes möglich ist, und dieses deswegen als zweckmäßig gedacht wird. Bedenkt man nun sogar, daß der Mensch aus Willkühr, seinen oft thörichten Absichten gemäß, ohne durch Bedürfniß von der Natur genöthigt zu seyn, die Naturdinge zuträglich macht: die bunten Federn zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke; bisweilen auch dem Winke der Natur entsprechender, obgleich immer doch willkührlich, des Pferdes sich zum Reiten, des Stiers und in Minorca sogar des Schweins sich zum Pflügen bedient: so lassen sich diese Dinge nicht einmal als relativ zweckmäßig beurtheilen. Nur dann, wenn wir hinlänglichen Grund hätten, den Menschen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, als Endzweck zu beurtheilen, würde alles das, was zu seiner Erhaltung nöthig ist, auch als Naturzweck vorgestellt werden müssen. Ueberhaupt also kann die relative Zweckmäßigkeit nur in sofern als Zweck der Natur angesehen werden, als dasjenige, dem es entweder unmittelbar oder mittelbar zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur ist. Da nun dieses von keinem einzigen Object in einer Reihe Naturwirkungen gesagt werden kann, so ist auch klar, daß, ob wir gleich, wegen der oft großen Zusammentreffung vieler Wirkungen, um gewisse Objecte hervorzubringen, wir jene als zweckmäßig vorstellen, wir gleichwohl den Begriff eines Naturzwecks darauf nicht anwen-

anwenden, und sie nach einem regulativen Princip teleologisch beurtheilen können. Um ein Object als äußerlich zweckmäßig zu denken, muß seine Existenz im Verhältniß zu andern Naturwesen vorgestellt werden, und da wir nun doch dasjenige nicht finden können, um dessen willen jedes vorhergehende Glied existirt, so fehlt uns gerade das Princip, um irgend ein Glied dieser Reihe als Naturzweck beurtheilen zu können.

In den kalten Ländern sichert der Schnee die Saaten für Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten; der Lappländer findet dort Rennthiere, die diese Gemeinschaft bewirken, die der wenigen Nahrung wegen, die sie brauchen, gerade diesem Clima angemessen sind, und die, ohngeachtet sie eben deswegen in Freyheit sich gar wohl erhalten könnten, sich gleichwohl willig derselben berauben lassen. Für andere Völker in dieser Eiszone, enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die außer Nahrung und Kleidung ihnen auch noch Brennmaterien zu Erwärmung ihrer Hütten liefern. Zu eben dem Behuf flößet das Meer eine Menge Holz ihnen gleichsam in ihre Hütten zu. Hier ist nun eine bewunderswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute u. s. w. Frägt man aber, warum dort Menschen überhaupt leben: so sieht man wohl, daß die bloße Naturbetrachtung sich nach den Objecten umsehen müsse, deren Existenz durch die der Menschen an diesen Orten bewirkt wird, und daß sie, eben als Naturbetrachtung, bey dem Menschen selbst als Zweck nicht stehen bleiben könne, zumal

mal unmöglich eingesehen werden kann, warum überhaupt in diesen unbewirthbaren, und für die Cultur so unersprießlichen Gegenden, Menschen leben müssen.

Von der innern Zweckmäßigkeit der Natur.

Um also ein Ding als Naturzweck ansehen zu können, dazu ist eine Zusammenkunft von Ursachen und Wirkungen erforderlich, die als zufällig, das heißt, als etwas ohne Ursache Geschehenes vorkommen müßte, wenn nicht die Causalität der Ursache als nach Begriffen wirkend, bestimmt wird. Indem nun viele Objecte zu diesem Schritt uns gleichsam nöthigen, wir uns jedoch erinnern, daß sie Naturobjecte seyn, und daß demnach der vollständige Grund der Existenz derselben, als solcher, doch nicht außer der Natur liege, so ist der Widerstreit natürlich, in welchen durch diese Betrachtung die Vernunft geführt wird, der aber nur so lange besteht, als man eine reelle Annahme solcher absichtlichen Ursachen machen würde. Wenn dagegen der teleologischen Beurtheilung der Naturobjecte ein regulatives Princip zum Grunde gelegt wird, so kann unter dieser Bedingung der Begriff eines Naturzwecks seine objective Gültigkeit haben, indem es in der Natur Objecte geben kann, in deren Beurtheilung wir mit Recht, alles, was ihnen angehört, als Mittel ansehen, und die Zwecke aufsuchen, auf welche jenes sich als Mittel bezieht. Da nun aber vorher gezeigt worden, daß, so zufällig auch die Zusammenkunft vieler Natureräugnisse, um ein gewisses Ding hervorzubringen, uns erscheint, wir gleichwohl den Begriff eines

nes Naturzwecks darauf nicht anwenden können, sofern eben dieses Ding doch nur wieder ein Mittel ist, um ein von ihm ganz verschiedenes Ding, das auch nur als Mittel gedacht wird, hervorzubringen, kurz, so lange wir durch Erfahrung zu keinem Object geführt werden, das wir als Endzweck zu denken berechtigt sind, so frägt sich, welche Naturobjecte es denn sind, die wir teleologisch beurtheilen können. Ehe wir diese Frage beantworten, wollen wir uns noch bey dem Begriffe eines Zwecks überhaupt, und der Anwendung desselben auf Objecte verweilen.

Wenn wir die Form eines Dinges aus dem bloßen Mechanism der Materie, das ist, aus den Gesetzen derselben, die wir von der Erfahrung entlehnt haben, uns nicht erklären können, so würden wir, wenn wir keinen andern Grund der Möglichkeit dieser Existenz anträfen, dieselbe zufällig nennen. Nun sucht die Vernunft für den Begriff dieser Objecte, der ihr ohne Haltung ist, so lange sie dem Mechanism nachforscht, die Nothwendigkeit, und hiezu kennt sie das einzige Mittel, den Begriff der Form des Dinges, als die Ursache derselben zu denken. Wenn jemand in einem unbewohnt scheinenden Lande die Figur eines regulairen Sechsecks im Sande eingedruckt fände, so würde er, um die Möglichkeit dieser Existenz zu begreifen, zuförderst in der nur nach Absicht wirkenden Natur, der Ursache davon nachforschen, ob nicht vielleicht irgend ein Thier durch seinen körperlichen Bau diese Figur dem Sande eingedruckt habe, und wenn er unter den ihm bekannten Thieren keines von dieser Art anträfe, so würde seine Vernunft, indem sie, für den

Be-

Begriff dieses Erfahrungsgegenstandes die Nothwendigkeit sucht, diese lediglich in einer nach Absichten handelnden Ursache finden können. Er würde die Spur von einem Menschen daran zu sehen glauben, mithin das Object als ein Kunstproduct beurtheilen. Es ist also die bemerkte Zufälligkeit der Form eines Dinges, das heißt, die Unerklärbarkeit der materiellen Erscheinung aus der bloßen Materie, welche die Vernunft zu der Voraussetzung absichtlicher Ursachen treibt, um eben die nothwendige Einheit, welche zu der Vorstellung eines Objects erforderlich ist, hervorbringen zu können. Ueberlegen wir dieses Verfahren genauer, so finden wir leicht, daß dasselbe auch ganz eigentlich die Vernunft ausübe. Denn es besteht in der Schlußfolge, die aus der Subsumtion der Verursachung des Objects unter einer nach Begriffen wirkenden Causalität entspringt. Dieser teleologischen Beurtheilung der Kunstproducte liegt also ein constitutives Princip zum Grunde: gleichwohl hat dieselbe ihre objective Gültigkeit, weil die Voraussetzung einer solchen Ursache die Möglichkeit der Erfahrung nicht übersteigt.

Wenn wir nun ein Naturproduct antreffen, an dessen Form wir ebenfalls die Nothwendigkeit vermissen würden, wenn wir dieselbe nicht in der Vorstellung einer Causalität nach Begriffen fänden: so mag es nun wol, wenn einmal diese Voraussetzung gemacht worden, mit der Subsumtion des gegebenen Objects unter einem solchen Begriff, ganz leicht seyn. Ueberlegt man aber, daß diese Causalität, der Materie selbst, die wir doch als leblos aufnehmen, fremd seyn müsse, so sieht man sich genöthigt, jene Causalität

tät als außer der Natur liegend, zu setzen, wobey man aber die Untauglichkeit einer solchen Voraussetzung leicht bemerken kann, indem es unmöglich ist, die empirische Synthesis bis zu Gegenständen zu führen, die außerhalb aller Erfahrung liegen. Wir wollen nur hiemit die Verschiedenheit der Beurtheilung eines wirklichen Kunstproducts, von derjenigen eines Naturzwecks zu Gemüth führen. Die erste gründet sich mit allem Recht auf einem constitutiven Princip, weil wir den Begriff von einer nach Begriffen wirksamen Causalität als von einem in der Erfahrung uns gegebenen Objecte zum Princip unserer Subsumtion machen; die zweyte kann sich auf ein solches nicht gründen, weil das Object der Beurtheilung ein Naturproduct ist, und diese wirksame Natur darin grade als leblos vorgestellt wird.

Wir sind so weit gekommen, daß wir einsehen, erstens, daß die Objecte, die als Naturzwecke beurtheilt werden sollen, für sich selbst als Zwecke müssen angesehen werden können, weil es uns sonst überhaupt an allem Princip der Beurtheilung mangelt, und indem wir den Endzweck nicht kennen, wozu sie dasind, wir gleichwohl, bey aller bewundernswürdigen Zusammenkunft vieler Wirkungen in Beziehung auf ein anderes Product, am Ende doch keinen bestimmten Begriff angeben können, welcher der Natur gleichsam als Absicht untergelegt werden könnte, und zweytens, daß, ohngeachtet etwas als Zweck, also als ein nur durch einen ursachlichen Begriff mögliches Object, soll angesehen werden können, es doch immer bloß als ein Naturproduct vorgestellt werden soll. Dem ersten

Momente scheint aber das zweyte zu widerstreiten, weil in dem Begriff eines Naturproducts, der dem eines Kunstproducts entgegengesetzt ist, die Entfernung von aller absichtlichen Verursachung liegt. Wir wollen zusehen, ob nicht beide Momente sich vereinigen lassen.

Wir sagen: um beiden Bedingungen eines Naturzwecks gemäß zu seyn, muß die ursachliche Verknüpfung auf das so beurtheilte Naturwesen ganz allein beschränkt seyn, und es muß daher sich gegen sich selbst als Ursache und Wirkung verhalten. Denn in dieser Idee liegt einmal die Möglichkeit, das Object als Zweck für sich selbst, das ist, als Kunstproduct zu betrachten; und zweytens liegt auch darin die Verschiedenheit desselben von einem bloßen Kunstproduct, wovon man wol sagen kann, daß es Zweck an sich selbst sey, (wir es schon als Zweck beurtheilen müssen, ohne darauf zu sehen, wozu es sonst auch da ist,) aber nicht, daß es gegen sich selbst, sich als Ursache und Wirkung verhalte. In diesen letzten liegt der Begriff eines Naturproducts, von dessen Existenz, nur wieder in der Natur, der Grund liegen müsse. Es wird darauf ankommen, die Realität dieser Idee zu zeigen; zuvor aber wird es nöthig seyn, sie deutlich vorzustellen.

Daß, wenn ein Ding sich gegen sich selbst als Ursache und Wirkung verhält, es als Zweck vorgestellt werden könne, ist wol sehr klar, und läßt sich einsehen, auch ohne die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses sich deutlich vorzustellen. Denn nach dieser Vorstellungsart geht der bestimmte Begriff dieses Dinges, der Wirkung, wodurch es erzeugt wird, vorher, und

es

es kann mithin dieser Begriff als die Ursache des Objects selbst gedacht werden. Sonach würde aber das Object nur noch als Kunstproduct beurtheilt werden. Das aber, daß die ursachliche Verknüpfung in die Sphäre des Dinges selbst eingeschlossen ist, macht die Vorstellung des Dinges als Zwecks an sich selbst möglich, so wie das, daß diese Verursachung als wechselseitig vorgestellt wird, den Begriff eines Naturproducts, wodurch dasselbe Ding gedacht werden muß, möglich macht. Nun versteht es sich freylich, daß in sofern etwas Ursache von einem Andern ist, es nicht Wirkung von demselben seyn kann. Allein, es läßt sich doch auch eine Verknüpfung von der Art unter den Dingen denken, nach welcher die Wirkung auf die Ursache so zurückwirkt, daß diese dadurch als Ursache erhalten wird. Wenn nun alle Theile eines Ganzen in dieser ursachlichen Verbindung gegen einander stehen, dann kann man sagen, daß das Ding sich gegen sich selbst als Ursache und Wirkung verhalte. Solche Ganze sind nun alle organisirte Naturwesen, und zwar in einer dreyfachen Rücksicht: erstlich, sofern sie sich selbst als Gattung erzeugen; zweytens, sofern auch jedes einzelne Wesen sich selbst als Individuum erzeugt, welche Art von Wirkung das Wachsthum heißt; drittens, indem ein Theil dieses Geschöpfs sich selbst so erzeugt, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselsweise abhängt.

Dieses ist die Exposition unserer teleologischen Urtheile, wodurch wir Naturwesen als Naturzwecke beurtheilen. Wir wollen dieselbe mit einem Beyspiel erläutern. Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum

nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung. Mithin wirkt jener auf diesen, indem er ihn hervorbringt und die Erhaltung der Gattung bewirkt; dieser aber wirkt wiederum auf ihn, indem er macht, daß durch ihn die Art nicht ausgeht. Demnach erzeugt sich der Baum selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache von sich selbst, unaufhörlich hervorgebracht, und so, sich selbst unaufhörlich hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält. Zweytens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Die Bestandtheile, die er dazu von der Natur außer ihm erhält, verarbeitet er vorher zu specifisch eigenthümlicher Qualität, und indem durch Ansetzung derselben neue Theile entstehen, so stehen diese zu den vorhergehenden in derjenigen Wechselwirkung, welche das Individuum, beständig als das Object eines bestimmten Begriffs erhält. Endlich drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. Die Blätter erhalten ihre Nahrung von dem Stamme; aber dieser würde ersterben, wenn die Entblätterung desselben wiederholt würde. Wird ein Theil, der zur Erhaltung der benachbarten nöthig ist, verletzt, so ersetzen dieselben diesen Mangel. Sind Umstände da, welche den Zuwachs eines dem verletzten ähnlichen Theils verhindern, so bringen sie ein der Form nach zwar davon verschiedenes Gewächs hervor, das aber gleichwohl den geschehenen Abgang ersetzt.

Die

Die Beurtheilung eines Naturzwecks kömmt mit derjenigen eines bloßen Kunstproducts darin überein, daß beide Objecte für sich selbst, als Zwecke angesehen werden. Um ein Kunstproduct als ein solches zu beurtheilen, bedarf man nicht zu wissen, wozu es dasey, und welche anderweitige Absicht der Künstler damit habe erreichen wollen. Es wird schon für sich selbst, als durch eine Causalität nach Begriffen hervorgebracht, vorgestellt. Eben so wird der bloße Grashalm als Naturzweck beurtheilt, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß das Gras zur Nahrung der Thiere diene. Die Verbindung der Theile beider, sowohl des Kunstproducts als des Naturzwecks, wird als unerklärbar durch den bloßen Mechanism der Natur vorgestellt. Dieser aber ist das Bewegungsvermögen der Materie, woraus wir uns alle Erscheinungen der unorganisirten Natur erklären, wenigstens, indem wir den Grundkräften der Materie nachforschen, mit allem Recht daraus sie zu erklären streben. Auch aus diesem Grunde sehen wir, woher Objecte, die bloß als relativ zweckmäßig vorgestellt werden, niemals mit Sicherheit teleologisch beurtheilt werden können. In der Erklärung ihres Daseyns, können wir nämlich des Mechanisms niemals umgehen, und dürfen auch nicht, weil wir nur aus ihm eine zulängliche Antwort auf die Frage nach ihrem Ursprunge, herholen können. Dagegen können Kunstproducte und organisirte Naturwesen, nach diesem Mechanism nicht anders als zufällig beurtheilt werden, und die Vernunft ist genöthigt, um die nothwendige, objective Einheit, wodurch diese Verbindung gedacht werden muß, zu erhalten,

eine

eine andere Cauſalität als die des Mechaniſms aufzuſuchen. In Anſehung des Kunſtproducts, iſt ihr die Cauſalität, die nach Begriffen Objecte hervorbringt, ſelbſt ein Erfahrungsgegenſtand, und ſie ergreift dieſen Begriff, um darunter die Vorſtellung des gegebenen Objects zu ſubſumiren. Sie erlangt dadurch das, was ſie ſucht, nämlich Nothwendigkeit, in die Stelle jener Zufälligkeit. Dieſes Verfahren iſt, wie man ſieht, ein der Vernunft und nicht der Urtheilskraft eigenthümliches Geſchäffte, indem der Begriff, worunter man ſubſumirt, conſtitutiv iſt. Aber ein Naturzweck ſoll, ohngeachtet die Verbindung ſeiner Theile auch nicht aus dem bloßen Mechaniſm erklärt werden kann, doch immer ein bloßes Naturproduct ſeyn. Wir fragen, was iſt dasjenige an der Verbindung der Theile eines Kunſtproducts, das uns nöthigt, eine Cauſalität, die nach Begriffen wirkt, anzunehmen? Es iſt nichts Anders, als die Bemerkung, daß jedweder Theil um aller übrigen willen da iſt. Indem nun die Theile desjenigen, das wir als Naturzweck beurtheilen, eben ſo verbunden gedacht werden, ſo ſtimmen ſie in dieſem Begriff zu einem Ganzen zuſammen, und dadurch iſt es möglich, daß man dieſe Idee des Ganzen der Beurtheilung des Objects zum Grunde legen kann. In der Beurtheilung eines Kunſtproducts wird nun dieſelbe ſelbſt als Urſache davon gedacht; in derjenigen eines Naturzwecks aber nur als Erkenntnißgrund der ſyſtematiſchen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten iſt, für den, der es beurtheilt. Alſo muß in einem ſolchen Object,

jeder

jeder Theil nicht nur um der andern und des Ganzen willen daseyn; sondern es muß auch als die andern Theile, und dadurch sich selbst hervorbringend, das heißt, als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen gedacht werden. Hierin besteht der große Unterschied zwischen bloßen Kunstproducten und Naturzwecken. Der constitutive Begriff, welchem die Ursache des ersten untergeordnet wird, ist die Idee des Ganzen selbst. In Ansehung eines Naturzwecks ist dieser Begriff nicht constitutiv, sondern regulativ. Dagegen liegt der Beurtheilung desselben der Begriff von der selbstwirkenden Natur als ein constitutiver zum Grunde. Ohngeachtet aber der leblosen Natur die Hervorbringung dieser Objecte zugeschrieben wird, so heißt dieses doch nicht, daß ihre Existenz aus den Gesetzen, wornach die Kräfte der bewegten Materie wirken, erklärt werden könnte. Denn dieses ist unmöglich, weil alles aus dem bloßen Mechanism Erklärbare nur als ein Glied in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen, nicht aber als eine sich selbst erzeugende Ursache gedacht werden kann.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, und jedwedes Rad ist um der andern willen da. Aber kein Rad ist die Ursache der andern, und bringt sich dadurch nicht selbst hervor. Eine Uhr bringt auch nicht andere Uhren hervor, so daß sie andere Materien dazu benutzte (sie organisirte), oder ersetzt auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung, durch den Beytritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung ge-

ra-

Digitized by Google

rathen ist: welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine. Denn diese, obgleich ihre Theile, in der Vorstellung, daß jedweder um aller andern willen da ist, zu der Idee eines Ganzen verbunden sind, und ob sie gleich in einer ursachlichen Verbindung unter einander stehen, so ist doch dieselbe nur einseitig, indem zwar ein Theil die Ursache der Bewegung des andern ist, dieser aber nicht wechselseitig die Bewegung des ersten verursacht. Demnach ist die Verbindung der Theile einer Maschine, zwar einem Begriff, als ihrer Ursache zuzuschreiben, aber ihre Bewegung geschieht nach den Gesetzen des Mechanisms der Materie, und sie hat daher lediglich bewegende Kraft. Ein organisirtes Wesen hat dagegen in sich bildende Kraft, wodurch es dasjenige, was um sein selbst willen nöthig ist, selbst hervorbringt und so sich selbst erzeugt, ja zu dem Behuf diese Kraft andern Materien, die sie nicht haben, mittheilt, (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann. Um deswillen hat sie auch nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen. Denn, wenn gleich unsere Reflexion darüber, mit derjenigen über ein Kunstwerk darin übereinkömmt, daß in beiden wir das Mannigfaltige auf einen bestimmten Begriff beziehen, so geht dieses doch nur unsere Urtheilskraft und nicht die Objecte an. Sofern aber dieser Begriff als Ursache der Objecte vorgestellt wird, so geschieht dieses nur bloß in Ansehung der Kunstproducte einem constitu-

ſtitutiven, in Anſehung der organiſirten Weſen dagegen einem regulativen Princip gemäß. Der Begriff, der als conſtitutiv der Beurtheilung dieſer Objecte zum Grunde liegt, und in dem unſer Begriff von ihnen objectiv gültig iſt, ſtellt die Natur derſelben, als ſich ſelbſt organiſirend vor. Sie ein Analogon des Lebens zu nennen, ſcheint zwar richtiger zu ſeyn. Bedenkt man aber, daß das Vermögen nach Vorſtellungen zu wirken, welches doch das Weſen der belebten Natur iſt, der Materie fremd iſt, und daß, wenn man es ihr auch beygeſellet, man ſchon die organiſirte Natur derſelben vorausſetzt, ſo ſieht man wohl, daß die Cauſalität belebter Naturweſen, ſo wenig als irgend eine andere, eigentlich zu reden, ein Analogon der Organiſation zu nennen ſey.

Nach dieſer Unterſuchung iſt es leicht das Princip anzugeben, wornach wir die innere Zweckmäßigkeit in organiſirten Weſen beurtheilen. Es iſt kein anderes als die Definition derſelben ſelbſt, und heißt: Ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt. Nichts in ihm iſt umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechaniſm zuzuſchreiben. Dieſes Princip iſt demnach objectiv. Allein wenn es ſich gleich darin von dem der äſthetiſchen Urtheilskraft, das lediglich ſubjectiv und eine allgemein, jedoch ſubjectiv gültige Bedingung iſt, unter welcher wir Objecte, ſofern wir ſie als ſchön beurtheilen, ſubſumiren, unterſcheidet, ſo gehöret es doch gleichwohl der reflectirenden Urtheilskraft an. Denn, woher können wir es haben? Von der Erfahrung kann es

ſei-

seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen nicht abgeleitet seyn. Daß es kein analytischer Satz ist, ist für sich klar, weil in seiner Beurtheilung es nicht darauf ankommt, was wir in den Begriff von einem organisirten Wesen hineingelegt haben, sondern daß gewisse Naturwesen durch diesen Begriff gedacht werden sollen. Gleichwohl läßt sich kein transcendentaler und als solcher, constitutiver Grundsatz angeben, worauf derselbe als gegründet gedacht werden könnte. Der oberste Grundsatz, worauf alle Beurtheilung der innern, objectiven Zweckmäßigkeit, die der Definition organisirter Wesen gemäß ist, beruht, ist demnach eben so wenig wie derjenige, wornach die subjective Zweckmäßigkeit der Naturdinge beurtheilt wird, bestimmend, sondern lediglich leitend. Die Urtheile über Schönheit waren synthetisch und a priori. Der Begriff aber von der unserm Erkenntnißvermögen angemessenen Form der Dinge, wohin die Beurtheilung der Naturschönheit sieht, ist bloß regulativ, und so ist es auch der Begriff von der innern objectiven Zweckmäßigkeit der organisirten Naturdinge, worauf wir unsere Beurtheilung derselben gründen.

Aus diesem Grunde läßt sich aber auch abnehmen, daß die teleologischen Urtheile, eigentlich keiner transcendentalen Deduction fähig sind, die doch in Ansehung der reinen ästhetischen Urtheile geleistet werden konnte. Denn es ließ sich schon von den letztern zeigen, daß sie den Gemüthszustand des Bewußtseyns der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit eines Begriffs überhaupt, ausdrucken, und folglich, wenn nur in der Subsumtion über die Vorstellung ei-

nes

nes solchen Gemüthszustandes nicht geirrt worden, auf allgemeinen Beyfall rechnen können. Dieses Princip ist aber auch in der That bestimmend, obgleich die Beurtheilung eines schönen Objects, weil dieselbe in der Aufsuchung des Begriffs, wodurch das Object gedacht werden kann, besteht, reflectirend ist. Aber jene Auslegung der Natur, daß sie in den Bildungen ihrer Formen, auf unser Erkenntnißvermögen Rücksicht genommen habe, ist, wie gesagt, eine bloß regulative Idee, wovon demnach auch keine Deduction möglich seyn konnte, und eben so ist es die Idee, daß in gewissen Naturwesen nichts umsonst, sondern alles zugleich Zweck und Mittel sey. Das obige Princip ist demnach eine Maxime der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen, Indessen können wir doch dasselbe nicht entbehren, wenn es uns um Kenntniß dieser Wesen zu thun ist. Durch Erfahrung veranlaßt, von dem Leitfaden des Mechanisms in der Beurtheilung derselben, der hier keinesweges mehr zureichen kann, abzugehen, und auf absichtliche Zusammenstimmung von Mittel und Zweck aufmerksam gemacht, finden wir uns genöthigt, an die Stelle des der bewegten Materie wesentlichen bloß äußern Princips der Bewegung ein inneres, das ihr gänzlich fremd ist, zu setzen. In dieser wundersamen Lage, ist es uns nun wol erlaubt, einen Blick auf den übersinnlichen Grund der Natur, worin der Vereinigungspunct dieser uns heterogen scheinenden Principien liegen mag, zu werfen, aber auf denselben die ursachlichen Begriffe, die uns in der organisirten Natur realisirt zu seyn scheinen, zu übertragen, würde

de ein verkehrtes Verfahren seyn, weil die Objecte dieser Begriffe Naturwesen sind, und, da schon dieselbe, als materielle Wesen, keines innern Princips der Causalität fähig sind, wir noch weit weniger ein solches, dessen Kenntniß wir bloß aus uns selbst nehmen, dem übersinnlichen Grunde der Natur beylegen können, um dadurch die Möglichkeit organisirter Naturwesen zu begreifen. Es bleibt uns nichts übrig, als, die Idee von innerer objectiver Zweckmäßigkeit als Leitfaden unserer Beurtheilung in dieser von der mechanischen gänzlich verschiedenen Sphäre der Dinge, in der wir sonst, ohngeachtet wir gleichwohl es doch bloß mit der Natur zu thun haben, ohne alle Leitung uns befinden würden, aufzunehmen. Dann aber ist es auch nothwendig, dasjenige Product, das wir in Ansehung mehrerer seiner Theile teleologisch beurtheilt haben, nach eben diesem Princip auch ganz und gar zu beurtheilen. Gesetzt also, daß z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen, nach bloßen mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare), so muß doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeyschafft, diese so modificirt, formt, und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, weil man keinen Grund haben kann, davon abzugehen, wenn einmal die Anwendung von diesem Princip ist gemacht worden.

Wenn nun aber gleich Naturdinge, die wir als äußerlich zweckmäßig beurtheilen, nicht Naturzwecke sind, und es ganz etwas anders ist, ein Ding seiner innern Form wegen, und deswegen als zweckmäßig beurthei-

urtheilen, weil die Theile derselben als Mittel und Zwecke unter einander verbunden sind, als wenn wir seine Existenz selbst für zweckmäßig halten, weil sie ein Mittel zur Existenz eines andern von ihm verschiedenen Dinges ist, so können wir, nachdem die organisirte Natur die teleologische Beurtheilung derselben nothwendig gemacht, derselben mit gutem Grunde auch die nach mechanischen Gesetzen bewegte Natur unterwerfen, und derselben gemäß, jedwedes Naturobject als irgend wozu gut, betrachten. Denn wir sind durch jene auf einen übersinnlichen Grund der Natur nicht nur aufmerksam gemacht, sondern in der That genöthigt, die Natur, als Inbegriff der Objecte der Anschauung auf ein Etwas als Substrat derselben zu beziehen, ohngeachtet diese Beziehung nicht diejenige der Gegenstände auf Begriffe von ihnen, als ihren Ursachen, seyn kann. Nur behält überall die mechanische Erklärungsart, da, wo sie möglich ist, den Vorzug vor der teleologischen, weil wir nur so viel von der Natur begreifen, so viel wir darin von den Gesetzen des Mechanisms ableiten können. Gerade demnach so, wie wir z. B. einen thierischen Körper als Naturzweck beurtheilen, indem wir lediglich in ihm selbst Zweckmäßigkeit denken, ohne ihn und seine Existenz in Verhältniß zu andern Objecten als zweckmäßig zu betrachten, so können wir die ganze Natur, gleichsam als einen organischen Körper ansehen, und in dieser Vorstellung ein jedwedes Object als ein Glied desselben ansehen, das eines andern wegen da ist. Selbst Schönheit der Natur, kann auf diese Art als objective Zweckmäßigkeit derselben, in

ihrem

ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche, noch Schönheit und Reize so reichlich ausgetheilet.

Von dem Princip der Teleologie als innerm Princip der Naturwissenschaft.

Eine Wissenschaft ist im strengen Sinn nur in sofern Wissenschaft, als sie ein abgerundetes, für sich selbst bestehendes Ganzes ist, mithin, wenn alle Sätze, und die Principien, worauf sie erbauet ist, ihr selbst angehören. Nur in sofern werden diese Principien einheimisch (principia domestica) genannt; dagegen heißen sie Lehnsätze (Lemmata), wenn sie aus andern Wissenschaften erborgt sind. Eine auf Lehnsätze errichtete Doctrin, ist kein für sich bestehendes Gebäude, sondern nur als ein Anbau eines andern zu betrachten. Dafern nun diese entlehnte Principien doch irgendwo einheimisch sind, so darf es der Festigkeit und Gründlichkeit einer Wissenschaft nicht im Wege seyn, wenn sie auch nur bloß angebauete Wissenschaft ist. Wenn man aber nach dem eigenthümlichen Aufenthalt des Princips einer Wissenschaft, folglich nach dem Grunde der Gewißheit desselben frägt, und

man

man zu einer andern Wissenschaft gewiesen wird, diese aber wieder zu der ersten weiset, so ist in beiden keine Haltung, und sie sind das nicht, was man von ihnen erwartet. Dieses ist der Fall, wenn man in die Naturwissenschaft den Begriff von Gott hineinbringt, um die Möglichkeit der Naturzwecke sich erklärlich zu machen. Denn, verlangt man hier den Grund von der Realität dieses Begriffs zu wissen, um die es, wenn die Erklärung real seyn soll, lediglich zu thun ist, so sieht man die große Kluft wohl zwischen der Natur und einem übersinnlichen Wesen, das bloß als Substrat der Natur gedacht werden soll. Man bemerkt, daß an dem Faden der Erfahrung (der Kenntniß der Natur) man nie bis zur Erkenntniß dieses Urwesens gelangen könne. Wird man nun zur Theologie gewiesen, so weiset diese den Frager zur Naturbeobachtung zurück, indem sie selbst das Urwesen, höchstens bloß problematisch, (obgleich sofern ohne fremder Principien zu bedürfen) durch den gänzlich unbestimmten Begriff der höchsten Realität vorstellt, mithin ohne sich herausnehmen zu dürfen, es als ein höchst weises Wesen, und als den Baumeister der Natur zu denken. Soll demnach in die Naturwissenschaft ein dergleichen wankendes Princip nicht gebracht werden, und soll sie eine für sich bestehende Wissenschaft seyn, so darf man statt des Begriffs eines Naturzwecks, den eines göttlichen nicht einführen. Der erste Ausdruck baut schon von selbst aller Misdeutung vor, indem es sich von selbst versteht, daß Natur, als lebloser Stoff, keiner Absichten fähig sey, und nur gerade das ausdruckt, daß wir die Objecte dieses Begriffs

ledig-

lediglich nach Zwecken beurtheilen, ohne darum ihre Existenz von Zwecken ableiten zu wollen. Genug, daß wir wissen, daß es Objecte giebt, in Ansehung derer die mechanischen Gesetze der Natur uns nicht mehr zum Leitfaden unserer Nachforschung dienen können, und in Ansehung derer wir unsere Kenntniß lediglich dadurch erweitern, daß wir alles in ihnen als Mittel und Zweck beurtheilen. Dieser Grund der Beurtheilung, hört aber in Ansehung derjenigen Objecte auf, deren Beschaffenheiten wir aus dem bloßen Mechanism, oder gar aus Gesetzen a priori, deren wir uns vor aller Erfahrung bewußt sind, erklären können. Geometrische und arithmetische Auflösungen, oder der bloße Mechanism der Natur, mögen uns auf Verbindungen führen, die, wenn wir von den Principien a priori, wornach wir ihre Nothwendigkeit einsehen, abstrahiren, und sie mithin willkührlich als zufällig ansehen, uns immerhin als Zweckverbindungen erscheinen, so würde doch die teleologische Erklärungsart derselben ein bloßes Spiel seyn. Denn es sind ja die Principien da, wornach sie sogar begriffen werden können. Die Zweckmäßigkeit, die wir an ihnen entdecken, darf uns wohl ein Grund seyn, die Natur überhaupt, auf ein intelligibeles Substrat derselben zu beziehen, aber diese Beziehung gehört so wenig zur Naturwissenschaft, daß sie nicht einmal Erkenntniß genannt werden darf. Mit den organisirten Naturwesen aber verhält es sich so, daß wir außer dem teleologischen Princip, kein anderes ihrer Beurtheilung haben. An demselben haben wir nämlich einen Leitfaden für die Beobachtung; Einsicht aber in die

Natur,

Natur, Aufschließung ihres Contextes können wir daraus nicht erhalten. Diese ist lediglich aus mechanischen Principien, und aus den Gesetzen der Construction der Begriffe, denen gemäß die Objecte der Natur gegeben seyn müssen, möglich, und aus diesem Grunde kömmt es auch, weswegen die Teleologie keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft ausmacht, sondern nur in der Beschreibung der Natur die Objecte derselben teleologisch beurtheilt werden, und sonach dieselbe dadurch zur Propädevtick der Theologie gemacht wird.

* * *

Wir wollen dem Leser die Resultate der Untersuchung, was ein Naturzweck sey, noch kurz vor Augen stellen. Die objective Zweckmäßigkeit eines Dinges, ist die Uebereinstimmung desselben, mit einem Begriff, sofern derselbe, als der Existenz des Dinges vorhergehend, mithin als seine Ursache angesehen werden kann. Dieselbe kann nun von zweyerley Art seyn, entweder bloß formal, oder material. Die erste ist die Uebereinstimmung der Objecte mit Begriffen von ihnen, die, indem sie die besondern Gesetze der Natur selbst sind, einem Verstande als Zwecke beygelegt werden, um damit der reflectirenden Urtheilskraft ein Princip vorzuhalten. Hiezu gehört auch die Zweckmäßigkeit, die wir den geometrischen Figuren beylegen. Indem wir nämlich eben das, daß diese Objecte Darstellungen unserer Begriffe in der reinen Anschauung sind, bey Seite setzen, und so dieselben als gegebene Gegenstände ansehen, so scheinen uns

die Gesetze ihrer Erzeugung, weil sie mit den Objecten selbst gar nicht nothwendig verknüpft zu seyn das Ansehen haben, Spuren von einem ursachlichen Verstande zu seyn, der der Hervorbringung dieser Gegenstände wegen, gewisse Eigenschaften in die Natur der Dinge gelegt hat, und daß nur vermittelst desselben, jene Verknüpfung als nothwendig gedacht werden könne. Die materiale Zweckmäßigkeit betrifft die Gegenstände der Natur selbst, die uns gegeben sind, und ist entweder bloß die relative und äußere oder die innere Zweckmäßigkeit der Naturwesen. Die erste ist die Uebereinstimmung eines solchen Objects mit einem Begriff von ihm, als Ursache gedacht, dasern derselbe doch kein Endzweck ist. Wenn nun in einer Reihe Naturwesen, deren an einander geknüpfte Existenzen durch das Verhältniß von Mittel und Zweck gedacht werden, ein letztes Glied angetroffen würde, welches wir als einen letzten Zweck zu beurtheilen befugt wären, so würde dasselbe und jedwedes Glied der ganzen Reihe Naturzweck seyn, weil man in diesem Fall einen bestimmten Begriff haben würde, der zur teleologischen Leitung der Beobachtung der Objecte dienen könnte. Da es aber kein einziges Object der Natur geben kann, in Ansehung dessen man nicht noch weiter zu fragen hat: wozu es dasey? und überdem der bloße Mechanism der Natur ein hinlängliches Princip der Erklärung der Existenz ihrer Form ist, so kann keine, mit der auf Erkenntniß dieser Objecte gerichteten Absicht, teleologische Beurtheilung angestellt werden. Eine teleologische Betrachtung darf hier nur nachher, nachdem die Nothwendigkeit

keit des Daseyns dieser Dinge aus mechanischen Gesetzen ist eingesehen worden, geschehen, um an der oft genug überaus großen Zusammenstimmung so vieler Umstände, zur Hervorbringung und Erhaltung eines Objects, das Gemüth zu ergötzen, indem dieselbe eine Veranlassung ist, den Gedanken, daß die gesammte Natur in irgend einer uns unbekannten Beziehung zu einem intelligibeln Substrat der Erscheinungen stehe, hervorzurufen. Naturzwecke aber, oder solche Wesen, in Ansehung deren eine teleologische Beurtheilung einzuschlagen ist, und zwar in der Absicht, die Kenntniß derselben zu erweitern, können demnach nur als innerlich zweckmäßig vorgestellt werden. Mit andern Worten: um ein Object als Naturzweck vorstellen zu können, muß es nicht nöthig seyn, dasselbe als zweckmäßig in Beziehung auf andere von ihm verschiedene Gegenstände zu halten, sondern das Verhältniß der Mittel und Zwecke muß auf dieses einzige Wesen beschränkt vorgestellt werden können, demnach schon vor aller Frage nach seiner Zuträglichkeit für andere Geschöpfe, als zweckmäßig beurtheilt werden können. Also muß unsere Beurtheilung desselben in diesem Stück, mit derjenigen eines Kunstproducts, in welcher wir ein Object ebenfalls als Zweck beurtheilen, ohne noch zu wissen, wozu es nützlich ist, übereinkommen. Sofern es aber ein Naturproduct seyn soll, muß die hervorbringende Ursache desselben, nicht außer dem Wesen gesetzt werden. Ob es gleich dem Beurtheiler desselben, als ein durch eine Causalität nach Begriffen erzeugtes Wesen, erscheinen soll, so soll doch die Ursache von ihm (seiner Form) in ihm

selbst (in der Materie) liegen. Demnach wird etwas als Naturzweck vorgestellt werden, wenn seine Theile wechselseitig, Ursachen und Wirkungen von einander sind, folglich jedweder Theil als Mittel und Zweck zugleich beurtheilt werden kann, das heißt, wenn es ein organisirtes Naturwesen ist. Dieses Causalverhältniß sich nach den Gesetzen des Mechanisms zu denken, ist nicht möglich, und um deswillen ist es nothwendig, des Princips dieser innern Zweckmäßigkeit, sich bloß als Leitung zu bedienen, um zur Kenntniß organisirter Wesen zu gelangen, indem, da es nicht objectiv, sondern bloß Maxime ist, Einsicht in die Natur der Objecte dadurch nicht erreicht werden kann.

Zweyte Abtheilung.

Die Dialectick der teleologischen Urtheilskraft.

Einleitung.

Die Principien, unter denen die bestimmende Urtheilskraft den Begriff von einem gegebenen Object subsumirt, und denselben dadurch weiter bestimmt, gehören eigentlich nicht ihr zu. Denn sie ist bloß ein subsumirendes Vermögen, jene Principien aber sind ursprünglich als Gesetze entweder dem Verstande oder der Vernunft eigen, und die Urtheilskraft nimmt sie als Begriffe auf, deren objective Gültigkeit durch diese Vermögen gesichert worden. Hieraus folgt, daß sie auch keiner Gefahr eines Widerstreits mit sich selbst ausge-

ausgesetzt seyn könne. So war die transcendentale Urtheilskraft beschaffen. Die Critik hat nämlich gezeigt, daß die objective Gültigkeit aller unserer Begriffe von Objecten, lediglich aus der Subsumtion der Anschauungen unter die Categorien, sofern deren Synthesis des Gegebenen, die Zeit bestimmt, entstehe. So wie demnach der reine Verstand, ursprünglich in dem Besitze der Categorien, als derjenigen Begriffe ist, denen gemäß jedwede objectiv gültige Syntheſis geschehen muß, so war die transcendentale Urtheilskraft das Vermögen, Wahrnehmungen unter die Schemate der Categorien zu subsumiren und so Erfahrung hervorzubringen. Sie ist also für sich nicht nomothetisch, sondern subsumirend. Die transcendentale Untersuchung aber lehrte, daß sie nicht unter die reinen Verstandesbegriffe selbst, sondern lediglich unter ihre Schemate subsumire. Die Eigenthümlichkeit der reflectirenden Urtheilskraft besteht dagegen darin, daß sie unter ein Gesetz subsumiren soll, welches noch nicht gegeben ist, und sie hat daher vor aller Subsumtion das Geschäffte auf sich, ein Princip zu finden, worunter sie gegebene Objecte subsumiren kann. Da nun aber doch das Princip selbst nicht gegeben ist, so kann dasjenige, welches die Urtheilskraft dafür aufnimmt, um das Gegebene dadurch zu bestimmen, nur als ein der reflectirenden Urtheilskraft selbst angehöriges Princip, mithin als Maxime angesehen werden. Verkennt man aber diesen Ursprung desselben, und hält es für ein gegebenes, folglich objectiv gültiges Princip, so entsteht hieraus eine Dialectick, die, wie jede andere, auf einem Verfahren und

einer

einer mit dem Begriff der Vernunft nothwendig verknüpften Maxime derselben, nämlich auf der: zu jedem als bedingt Gegebenen das Unbedingte zu suchen, gegründet ist. Was jedoch die Dialectick der teleologischen Urtheilskraft von jeder andern verschieden macht, besteht darin, daß wir nur unter Befolgung ihrer Maxime, das Gegebene als gegeben ansehen können. Diese Dialectick wird auf eine Antinomie der Vernunft führen, sofern sie nicht allein der Idee des schlechthin Unbedingten, das dem Gegebenen zum Grunde liegen soll, objective Gültigkeit zuschreibt, sondern sofern sie auch sogar den Gegenstand derselben in die Sphäre der Erfahrung setzt. Dieselbe wird nun eben so wohl, wie die der reinen speculativen Vernunft, eine natürliche Dialectick genannt werden müssen, weil sie, wie diese, auf dem Grundsatz beruht: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist das schlechthin Unbedingte ebenfalls gegeben; welcher Grundsatz der leichten Verwechselung wegen, der Dinge an sich, mit Erscheinungen, sehr wahr zu seyn scheint. Indem die Critik darthun wird, daß die Behauptungen der Antinomie auf diesem Grunde beruhen, wird sie beide zugleich widerlegen, und dadurch gleichsam die reflectirende Urtheilskraft, der diese Behauptungen als Maximen zugehören, in ihre Rechte einsetzen.

Vorstellung der Antinomie der teleologischen Urtheilskraft.

Wenn wir die Objecte der äußern Sinne durch die Vernunft, weiter als die Beobachtung reicht, bestimmen,

stimmen, so geschieht dieses durch Subsumtion der Begriffe von ihnen unter Principien, die von einer Sphäre Gegenstände mehr aussagen, als die Wahrnehmung jedes einzelnen lehren kann. Von diesen Principien aber, muß die Vernunft zuvor gewiß seyn, wenn sie von ihnen einen objectiv gültigen, die Gegenstände bestimmenden Gebrauch machen soll. Nun besitzt sie als solche, die Gesetze des Verstandes, die aller Erfahrung überhaupt zum Grunde liegen, und von denen die Einsicht, daß sie die Bedingungen der Erfahrung sind, mit dem Bewußtseyn ihrer Gewißheit selbst einerley ist. Da auch ferner den Objecten der äußern empirischen Anschauung eine reine äußere Anschauung zum Grunde liegt, und die Darstellung unserer Begriffe in der reinen Anschauung unter Gesetzen a priori steht, denen die im Raum gegebenen Gegenstände gemäß seyn müssen, so sind auch diese die Principien, nach welchen die Vernunft die äußern Gegenstände, über die Beobachtung hinaus, zu bestimmen im Stande ist. Durch die ersten erreicht sie aber in der That nichts mehr, als was zur Hervorbringung der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns in der Vorstellung eines Gegebenen nöthig ist, und durch die letzte bestimmt sie zwar ihren Gegenstand weiter, als er in dem empirischen Bewußtseyn bestimmt ist, aber diese Bestimmung betrifft nur noch bloß die Form desselben, und das empirische Bewußtseyn selbst wird dadurch nicht weiter bestimmt. Was nun das Empirische eines Objects betrifft, so kann es kein Gesetz geben, dessen wir uns a priori bewußt seyn können, um darnach das empirische Object zu bestimmen. Wenn aber auch die

Natur-

Natur für alle unsere Erfahrung so mannigfaltig wäre, daß wir nicht im Stande seyn sollten, gewisse Regeln vermittelst der Erfahrung abzusondern, um dieselben als Gesetze zu denken, denen sie unterworfen wäre, so muß es gleichwohl nothwendige Gesetze geben, denen sie wirklich unterworfen ist, die aber von uns, wenn sie uns auch bekannt würden, jederzeit nur als zufällig angesehen werden können. In diesem Verhältnisse unsers Verstandes zu der Natur, da es der bestimmenden Urtheilskraft gänzlich an Principien a priori mangelt, um die Objecte der äußeren Sinne subsumiren und sie weiter, als die Beobachtung reicht, bestimmen zu können, ist es nothwendig, daß die Urtheilskraft zuvörderst reflectirend sey, folglich aus sich selbst ein Princip erschaffen, und so gewissermaaßen sich selbst zum Princip dienen müsse, um auch nur an dem Leitfaden desselben die Objecte zu beobachten, und die Gesetze zu finden, denen die Natur wirklich unterworfen ist. Ein solches Princip ist sonach lediglich eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft und kein objectives Gesetz, kann aber wol dazu dienen, ein solches zu erforschen, und ohngeachtet es für sich selbst die Sphäre unserer Erkenntnisse nicht vermehrt, kann es gleichwohl ein Leitfaden zu dieser Erweiterung seyn.

Unter Maximen von dieser Art kann ein Widerstreit seyn, der aber, eben deswegen, weil sie bloß Maximen sind, kein realer seyn, und nichts mehr bedeuten kann, als daß ein Subject die Natur mehr nach der einen, als nach der andern, zu studiren streben könne. Wir haben oft Gelegenheit gehabt, dieses

ses an Beyspielen zu zeigen. Was die Maxime der teleologischen Urtheilskraft betrifft, so dürfte es wol richtig seyn, daß jedermann anfänglich geneigt sey, die Natur lediglich nach der entgegengesetzten, nämlich der des bloßen Mechanisms, und nicht unter der Leitung des Begriffs von Endursachen zu beobachten, und zwar, wol deswegen, weil er diesem Princip nicht bloß den Werth einer Maxime, sondern sogar objective Gültigkeit zuzuschreiben geneigt ist. Der Grund davon läßt sich entdecken. So viel wir nämlich vermögend sind, Erscheinungen aus dem bloßen Mechanism der Natur zu erklären, so viel begreifen wir von der Natur, und da hat es das Ansehen, daß unsere Erklärungsgründe die Natur selbst nicht übersteigen, wogegen derjenige, der aus dem objectiven Princip der Endursachen Erscheinungen herleitet, gestehen muß, daß sein Princip transcendent ist, und daß er mithin in der That eine Ableitung von Gründen unternommen habe, welche die empirische Syntheses nicht zu erreichen vermögend ist, welches eben so viel ist, als wenn er gar keine unternommen hätte. Es ist dieses kein anderes, als das oft gerügte Verfahren der zum Unbedingten aufsteigenden Vernunft. Ohne darauf zu sehen, ob auch der Verstand in seiner empirischen Syntheses das Ziel erreichen könne, das sie ihm vorsetzt, ergreift sie ein erstes Glied. Nur erst nach Erkundigung der transcendentalen Bedingungen der Erkenntniß kann es einleuchten, daß dasselbe keinesweges in die Reihe der Erfahrung gehören könne. Wenn man aber die Erklärungsart der Naturerscheinungen nach dem objectiv verstandenen Princip des

Natur-

Naturmechanisms genauer überlegt, so bemerkt man leicht, daß auch diese, bey allem Anscheine von gründlicher Besorgung des empirischen Verstandes-Interesse, ihre Grenze übertrete, und daß auch dieses Princip, sofern aus ihm, alle fernere Nachfragen, die den Ursprung der Formen der Naturproducte betreffen, beantwortet werden sollen, eben so wohl transcendent sey als das teleologische. Denn wir machen uns diese Erscheinungen darnach verständlich, und sogar begreiflich, indem wir sie unter die uns schon bekannten Gesetze der bewegenden Kräfte der Materie subsumiren. Um aber die Nothwendigkeit dieser Gesetze zu begreifen, ist es nothwendig, zu gewissen Kräften der Materie seine Zuflucht zu nehmen, von deren Gesetzen, wornach sie wirken, wir uns weiter keine Rechenschaft zu geben fähig sind, und die wir deshalb Grundkräfte nennen. Die mechanische und objectiv gemeynte Erklärungsart der Naturerscheinungen, dafern sie lediglich durch sich selbst die Geheimnisse der Natur zu entfalten vermeynt, hat demnach den Fehler derjenigen Denkungsart, welche die Critik der reinen Vernunft den Empirism genannt hat. Sie setzt nämlich die absolute Totalität der Bedingungen eines gegebenen Bedingten, in der auf der Seite des Bedingten vollendeten empirischen Synthesis, die ihrer Natur nach von dem Verstande niemals als vollendet angesehen werden darf, und es hebt sich also diese Behauptung eigentlich selbst auf. Anstatt nun, daß diese Principien, objectiv verstanden, sich wirklich widerstreiten, so können sie als Maximen der reflectirenden Urtheilskraft gar wohl zusammen bestehen. Dieselben würden nun auf folgende Art lauten:

Alle

Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).

Als eigentliche Erklärungsprincipien, also als constitutive Grundsätze, welche die Möglichkeit der Objecte selbst zu erklären beabsichtigen, würden sie dagegen so heißen:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In der ersten Qualität sind diese Principien keinesweges im Widerstreit. Denn, wenn man sagt: Alle Eräugnisse der materiellen Natur, folglich alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, sind nach bloß mechanischen Gesetzen zu beurtheilen; so heißt das nicht: sie sind darnach (ausschließungsweise von jeder andern Causalität) möglich. Ueber die Möglichkeit der Objecte selbst, wird dadurch eben so wenig etwas ausgesagt, als durch die zweyte Maxime, daß bey gelegentlicher Veranlassung, wir nach einem ganz andern Begriff, als dem der Gesetze der bewegenden Materie, nämlich nach dem Begriff der Endursachen, die Erscheinungen beurtheilen dürfen. In beiden Fällen wird also nichts von der Möglichkeit der Objecte selbst ausgesagt. Erklären wir

wir Naturerscheinungen aus dem bloßen Mechanism, und geben wir demnach gewisse bestimmte Ursachen an, worauf diese Wirkungen nothwendigerweise erfolgen mußten, so müssen wir uns bescheiden, daß die Nothwendigkeit dieser unserer Einsicht, doch nur relativ sey. Denn unter Voraussetzung der mechanischen Gesetze, z. B. der beschleunigenden Kraft der Schwere, ist es freylich nothwendig, daß die Linie, die ein geworfener Körper beschreibt, die Parabel sey, oder daß die Dünste in Regentropfen herabfallen müssen, wenn ihre Masse den Druck der Luft übertrifft. Aber da alle diese Ableitung der Wirkungen von Ursachen, mithin alle Begreiflichkeit der Natureräugnisse, zuletzt doch von der Voraussetzung der Grundkräfte der Materie abhängt, in Ansehung deren wir uns weiter keine Rechenschaft geben können, das Wort Grundkraft aber keinesweges uns befugt macht, unsere Einsicht absolut für vollendet zu halten, sondern nur das relative Ziel unserer menschlichen Einsicht andeutet, so muß die Ableitung der Möglichkeit der Erscheinungen endlich sich doch an dem uns unbekannten, innern Grunde der Natur anknüpfen, und mithin alle unsere Einsichten in die Erzeugungen der Naturproducte doch nicht absolut unbedingt und vollständig machen. Was kann uns also hindern, denken zu können, daß die Beurtheilung der Natur sowohl nach dem Mechanism als nach Endabsichten, eben durch diesen innern Grund der Natur möglich gemacht werde, und daß, obgleich beide Principien, als Maximen der Urtheilskraft von einander verschieden sind, sie gleichwohl in einem einzigen objectiven Princip zusammenhängen?

Vor-

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Es ist merkwürdig, daß die Beurtheilung der Natureräugnisse nach dem Princip des Mechanisms sogleich von jedermann für objectivgültig gehalten, und dieselben für Erzeugungen, deren Nothwendigkeit wir begreifen, angesehen werden; in Ansehung der objectiven Gültigkeit aber der bloß teleologischen Beurtheilung, so offenbar die organisirten Naturwesen lediglich nach dieser Maxime beurtheilt werden dürfen, wir verlegen sind, wenn wir einen Verstand für die Ursache derselben halten wollen. Es verhält sich aber hiemit nicht anders, wie mit allen Sätzen der reinen Vernunft, die deswegen, weil wir unbehutsam die Objecte unter den Bedingungen der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen, mit Dingen an sich, verwechseln, sich einander widersprechen. Die Sätze des Empirisms sind nämlich immer vollkommen für den Verstand befriedigend, so lange er die Totalität der Bedingungen eines gegebenen Bedingten noch nicht zu behaupten unternimmt, in welchem letzten Fall sie bloß transcendent sind. Die dogmatischen Behauptungen der Vernunft sind dagegen vom ersten Beginnen transcendent, indem sie die Gegenstände der Natur an Objecte außer derselben knüpfen, und eine Ableitung der Dinge von einander, die doch nur in der Natur gültig ist, auf übersinnliche Objecte übertragen. Von Objecten, deren Formen wir nach dem Princip des Mechanisms zu beurtheilen vermögend sind, können wir mit allem Rechte sagen, daß wir derselben Da-

seyn

seyn begreifen, weil wir ihre Ursachen und die Gesetze derselben kennen, folglich auch im Stande sind, diese Dinge selbst hervorzubringen. Wir übersteigen nur dann unsere Befugniß, wenn wir, gerade so, wie man nach mechanischen Gesetzen die Nothwendigkeit einer Naturbegebenheit einsieht, das Daseyn der gesammten Natur, nach eben diesen Gesetzen als nothwendig finden zu müssen vermeynen. Denn in dieser Vorstellung haben wir die Totalität der Bedingungen eines gegebenen Bedingten und eine absolute Vollendung der empirischen Synthesis, mithin ein übersinnliches Substrat der Natur im Sinne, wovon wir eine reale Ableitung machen zu können, uns überreden.

Aber die organisirten Naturwesen nach dem teleologischen Princip nicht bloß beurtheilen, sondern sie von einem Verstande als ihrer Ursache ableiten wollen, das ist gänzlich ein transcendentes Beginnen. Denn da der leblosen Materie selbst, die Absichten, denen ihre Formen entsprechen, nicht zugeschrieben werden können, so ist es sonach nothwendig, ein intelligentes Wesen außer der Natur zu setzen, und dasselbe als Ursache der Naturzwecke zu denken. Wir können daher auch von keinem einzigen als Naturzweck gedachten Object die Nothwendigkeit seiner Existenz einsehen, wie dieses doch in Ansehung der nach dem Mechanism der Natur entstehenden Dinge möglich ist, weil von diesen die bestimmten Ursachen und die Gesetze, nach denen dieselben wirken, uns bekannt sind, was aber die ersten betrifft, der Verstand, für dessen Wirkungen sie beurtheilt werden, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Es ist bloß so viel gewiß, daß die Erzeugung,

gung organisirter Wesen nach dem bloßen Naturmechanism von uns nicht eingesehen werden könne, und daß wir, um durch Beobachtung zur Kenntniß derselben zu gelangen, sie als durch eine vom Mechanism verschiedene Causalität, nämlich eine nach Zwecken handelnde, verständige, Weltursache ansehen müssen. Hiedurch sagen wir aber gar nichts von der sie hervorbringenden Causalität, sondern lediglich unsere Maxime sie zu beurtheilen aus. Ob diese Objecte nicht endlich doch nach mechanischen Gesetzen erzeugt werden, und uns dieselben nur, um auch sie, so wie jedwede darnach gänzlich begreifliche Begebenheit, erklären zu können, unbekannt sind, und ob nicht wenigstens im übersinnlichen Substrat der Natur ein allgemeiner Grund liege, worauf sie beide sich beziehen, das ist uns gänzlich unbekannt.

Es wird demnach einleuchten, daß die obige Antinomie ihren Ursprung lediglich aus der Verwechselung einer Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, mit einem objectiven Princip der Vernunft, habe. Wenn die Urtheilskraft selbst gesetzgebend ist, so ist sie dieses lediglich als reflectirendes Vermögen, und ihre Gesetze gehen nicht die Objecte, sondern sie selbst an. Sie giebt sich selbst dieselben, lediglich um eine Leitung zu haben, die Objecte kennen zu lernen, und dadurch allererst Gesetze zu finden, die objectivgültig sind. Man kann also sagen, daß die Antinomie der Urtheilskraft daher entspringe, daß man die Autonomie der reflectirenden Urtheilskraft (die bloß subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besondern Naturgesetze gilt) mit der Heteronomie der bestimmenden,

den, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besondern) Gesetzen richten muß, verwechselt.

Eine Frage heißt speculativ, wenn sie die Erkundigung eines Objects sucht, welches man nach Aufhebung der Bedingungen der objectiven Gültigkeit der Vorstellungen noch in Gedanken hat. Von dieser Art sind nun offenbar die Fragen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Causalität für dieselbe beweise; oder ob sie nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerley sey; oder endlich, ob sie mit demselben auf einem und demselben Grunde beruhe. In denselben übersteigen wir eigentlich die Sphäre der Naturerkenntniß, und es läßt sich a priori einsehen, daß, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt werden könnte, wir ihre Beantwortung daraus niemals hernehmen würden. Denn wir finden nie das Unbedingte, so lange unsere Betrachtung die Natur, als den Inbegriff der Objecte der Anschauung, nicht verläßt, sondern Gegenstände der äußern Sinne von zweyerley Art, solche, deren Formen wir nach den Gesetzen der bewegenden Kräfte der Materie, die durch Erfahrung uns bekannt geworden, erklären können, und andere, die hiernach durchaus unerklärlich, und dagegen unter Voraussetzung einer verständigen Ursache beurtheilbar sind. Wir sind den Bedingungen der Erfahrung gemäß genöthigt, die Ursache einer jeden Eräugniß wiederum als Object der Erfahrung anzusehen. Finden wir nun Erscheinungen, deren Theile sich zu einander wie Mittel und Zweck verhalten, und die, diesem Begriff gemäß, sich einander

wech-

Digitized by Google

wechselseitig produciren, so ist es uns freylich unmöglich, diese Art von Causalität den Bewegungsgesetzen der Materie gemäß, gleichsam zu zerlegen; aber dem empirischen Verstandesgebrauch getreu, müssen wir sie gleichwohl der Natur beylegen. Behaupten dagegen, daß ein verständiges Urwesen die Ursache dieser Producte seyn müsse, das würde den Faden der Erfahrung abbrechen, und um etwas verständlich zu finden, sich im Unbegreiflichen verliehren heißen. Aber die Ursache davon im Mechanism der Natur setzen, das würde, gesetzt auch daß wir die Erzeugung einer Blume uns jemals so wie die Entstehung des Windes erklären könnten, doch niemals unsere Einsicht vollenden, weil hiezu eine absolute Vollendung einer empirischen Syntheſis erforderlich ist, welches ihrer Natur widerstreitet. Wir sehen also wohl, daß jene Fragen, gänzlich als solche, die über unsern Horizont gehen, von uns fortgeschoben werden können, indem es unmöglich ist, von der objectiven Gültigkeit gewisser Begriffe versichert zu seyn, wenn ihre Objecte nicht unter den Bedingungen des empirischen Verstandesgebrauchs vorgestellt werden können. Allein die Vermuthung, daß wir vermittelst der nur als Naturzwecke zu denkenden organisirten Naturwesen, zu Kenntnissen von übersinnlichen Gegenständen gelangen können, ist es wol, was uns hinhält, diese Wesen nicht bloß nach dem teleologischen Princip beurtheilen, sondern sie als Wirkungen, einer verständigen Ursache zuschreiben zu wollen.

Da nun, was die organisirten Wesen betrifft, nicht geleugnet werden kann, daß die Verbindung ih-

rer Theile als eine Zweckverknüpfung, folglich das Verfahren der Natur in ihrer Hervorbringung als eine Technick beurtheilt werden müsse, und diese Beurtheilung auch nur der einzige Leitfaden ist, um durch Beobachtung zu Kenntnissen derselben zu gelangen, so kann es für die Speculation, die, um den vollständigen Grund dieser den Sinnen gegebenen Objecte zu erreichen, ins Uebersinnliche übergeht, nur zwey Wege geben, nämlich diese Technick entweder als absichtlich (technica intentionalis) oder als unabsichtlich (technica naturalis) zu betrachten. Nach der ersten soll das productive Vermögen der Natur nach Endursachen, für eine besondere Art von Causalität gehalten werden; nach der zweyten soll es mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerley seyn, und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als bloß subjectiver Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werden. Auf diese Weise entspringen zweyerley Systeme, welche die Möglichkeit eines Naturzwecks zu erklären unternehmen, die in dieser Hinsicht dogmatisch und eben daher contradictorisch entgegengesetzt sind, nämlich der Idealismus und der Realismus der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung: daß alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich; der zweyte: daß einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sey. Der letzte hält sich sogar, wegen dieser ihm durch das Daseyn der organisirten Naturwesen unmittelbar bewiesenen Realität absichtlicher Ursachen, berechtigt, die gesammte Natur als ein Werk einer verständigen Ursache anzusehen.

1) Der

1) Der Idealism der Zweckmäßigkeit ist nun entweder der der Casualität oder der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Producte. Das System der Casualität, welches dem Epicur oder Democritus beygelegt wird, will die Entstehung organisirter Wesen nach mechanischen Gesetzen begreiflich vorstellen, gerade so wie jedwede aus dem Naturmechanism erklärbare Begebenheit, welches Unternehmen schon dem Begriff eines Naturzwecks, unter welchen wir diese Objecte zu nehmen genöthigt sind, widerspricht, und daher offenbar ungereimt ist. Das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist,) beruft sich auf etwas Uebersinnliches, wohin unsere Einsicht nicht reicht, und will doch gleichwohl alle Zweckverbindung in der Welt, nicht von seinem Verstande, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur ableiten.

2) Der Realism der Zweckmäßigkeit der Natur, ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele); und heißt der Hylozoism. Der zweyte leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab; und ist der Theism.

Diese Systeme sind so viele Arten, zu einem in der Erfahrung Gegebenen, das der Verstand als bedingt denken muß, das Unbedingte zu denken, welches selbst

kein Object der Erfahrung seyn kann, das aber, wenn keine transcendentale Ueberlegung, den Ort, den wir einem Gegenstand zu geben haben, bestimmt hat, für ein Object der Erfahrung gehalten wird, wonach sodann kein Grund mehr ist, diesem Begriff nicht objective Gültigkeit zuzugestehen, indem wenn man die Bedingungen dieser Realität der Begriffe bey Seite setzt, es schon in dem Begriffe eines als bedingt Gedachten liegt, daß es nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten so gedacht werden könne. Jede dieser zwey Arten, die Totalität der Bedingungen in den Umfang der Erfahrung zu setzen, ist nun wieder zwiefach. Denn der Idealism will die empirische Synthesis als absolut vollendet vorstellen. Dieses zu bewirken, erklärt der Casualist die Organisation für eine ursachliche Verknüpfung nach mechanischen Gesetzen, und indem er diese als eine der Materie nothwendigerweise anhängende Bestimmung betrachtet, ist er der Meynung, daß der Mechanism der Materie das Unbedingte sey, welches die Vernunft sucht. Dieses Verfahren ist aber ungereimt, weil es in die Stelle des Begriffs von einem Naturzweck, durch den wir ein organisirtes Wesen denken, den des Mechanisms, der ihm fremde ist, setzt, mithin den Begriff des Bedingten widerrechtlich verändert, um die Totalität der Bedingungen vermittelst des Mechanisms darauf anzuwenden. Der Casualist sucht also diese Totalität in der leblosen Materie. Dagegen nennt der Fatalist, ein Etwas, welches er als den hyperphysischen Grund der Natur überhaupt ansieht, das er jedoch ebenfalls durch den Begriff der Vollendung der empi-

rischen

rischen Syntheſis denkt; man kann von ihm ſagen, er nehme einen leblosen Gott an, um davon die Zweckmäßigkeit der Natur abzuleiten. Der Realiſm der Zweckmäßigkeit, ſchneidet, wie dieſes der Dogmatiſm der reinen Vernunft überhaupt thut, den Faden der Erfahrung ab, indem er ein erſtes Glied als die höchſte Bedingung einer Reihe Bedingungen annimmt, und keine Rückſicht darauf nimmt, daß dieſes Unbedingte, als Glied dieſer empiriſchen Reihe, nothwendigerweiſe wieder bedingt ſeyn müſſe. Dieſes Unbedingte, wovon ſich nun, wenn man das Auge gegen dieſe Forderung des Princips der objectiven Realität unſerer Begriffe verſchließt, das Bedingte bequem ableitet läßt, iſt nun entweder nach dem Hylozoiſm, die lebende Materie, oder nach dem Theiſm, ein lebendiger Gott.

Es läßt ſich demnach deutlich zeigen, daß keines dieſer Syſteme dasjenige wirklich leiſtet, was es zu leiſten vorgiebt. Sie gehen alle damit um, den Verſtand in Anſehung ſeiner Frage nach dem Grunde der Zweckmäßigkeit, durch welchen Begriff er viele Naturweſen denken muß, deren Entſtehung vermittelſt des Mechaniſms der Natur er ſich nicht erklären kann, in Ruhe zu ſetzen, und ſuchen dieſes, indem ſie entweder die Wirklichkeit des Factums, nämlich dieſer lediglich teleologiſch zu beurtheilenden Objecte, läugnen; oder indem ſie es zugeſtehen, die Möglichkeit deſſelben von der Wirklichkeit einer verſtändigen Urſache dieſer Weſen abzuleiten verſprechen.

Epicur hebt allen Unterſchied einer Technick der Natur und einer bloßen Mechanick gänzlich auf. Dem-

Demnach erklärt er nicht allein die Uebereinstimmung der organisirten Wesen mit unsern Begriffen vom Zweck für zufällig; sondern da die bloße Versicherung, daß die bewegenden Kräfte der Materie die Ursachen dieser Formen seyen, den Verstand noch nicht befriedigt, und hiezu nöthig ist, daß die Gesetze, nach denen dieses geschieht, angegeben werden, um sonach selbst im Stande zu seyn, durch Absonderung und Zusammensetzung der Bestandtheile der Materie, solche Objecte hervorbringen zu können, dieses aber unmöglich geleistet werden kann, so wird in der That alle Ursache dieser Erzeugungen geleugnet, und der blinde Zufall für einen Erklärungsgrund derselben ausgegeben. Nach dem Spinoza ist dagegen diese Zweckverbindung keinesweges zufällig; nicht aber deswegen, weil er die bestimmte Ursache anzeigt, die sie hervorbringt, sondern weil er alle ursachliche Verknüpfung an denselben aufhebt, und sie nicht für Producte, wofür sie der empirische Verstand halten muß, sondern für Accidenzen, die einem Urwesen inhäriren, ausgiebt. Um also die nothwendige Einheit, die der Verstand zu der objectiven Gültigkeit seiner Begriffe fordert, hervorzubringen, thut er eigentlich einen Machtspruch. Er sagt: diese zweckmäßig existirenden Objecte existiren auch so auf eine nothwendige Art, weil sie einem nothwendigen Wesen inhäriren. Hiedurch erhält der Verstand das nicht, was er sucht, der eben die Möglichkeit der nothwendigen Einheit dieser Zweckverbindung zu wissen begehrt. Die Nothwendigkeit, die Spinoza an den Begriff von Naturzweckmäßigkeit heftet, ist demnach um nichts minder eine blinde, dem empiri-

pirischen Verstandesgebrauch gänzlich fremde Nothwendigkeit. Will man aber dasjenige, was man die transcendentale Vollkommenheit eines Dinges nennt, mit dem Begriff von Zweckmäßigkeit für einerley halten, und urtheilen, daß man eben so wenig nach dem Grunde einer Zweckverknüpfung in Naturproducten zu fragen habe, so wenig man noch weiter fragen darf, warum ein Ding gerade dasjenige an sich haben müsse, was erfordert wird, um so ein Ding zu seyn, so würde man sich selbst auf eine lächerliche Art mißverstehen. Denn nicht darum ist es zu thun, daß man in den Begriff von einem Objecte, dieses oder jenes aufgenommen hat, sondern daß derselbe objective Gültigkeit habe; die Frage, welche die Speculation zu beantworten unternimmt, ist nicht: woher Naturproducte, die bloß teleologisch beurtheilbar sind, teleologisch zu beurtheilen seyn, welche ungereimt seyn würde; sondern sie ist diese: woher es komme, daß solche Gegenstände, von denen die Erfahrung uns belehrt, daß wir sie lediglich am Leitfaden des teleologischen Princips kennen lernen können, dieser teleologischen Beurtheilung fähig sind; welche Frage nicht so wie die vorhergehende analytisch und gar tautologisch ist, sondern eine Synthesis fordert.

Die, welche den Realism der Naturzwecke behaupten, und der Meynung sind, diese Wesen von einer verständigen Ursache ableiten, mithin darthun zu können, daß dieselben Kunstproducte seyn, begehen geradehin einen Fehler, den der Idealism zu verstecken sucht. Denn sie überspringen die empirische Synthesis. Sie haben die Zweckverknüpfung vor Augen, wel-

welche die Erfahrung an der organisirten Natur unbezweifelt darstellt, und die, wenn man um die reale Möglichkeit des Begriffs ihrer Ursache unbekümmert ist, allerdings nicht besser als durch die Voraussetzung einer verständigen Ursache begriffen werden kann. Die Vernunft erhält an diesem Begriff die Totalität der Bedingungen, welche zur vollständigen Begreiflichkeit eines als bedingt Gegebenen erforderlich ist. Soll dieses Verfahren aber einstimmig mit dem empirischen Verstandesgebrauch, und soll diese Begreiflichkeit nicht mit dem Mangel aller Verständlichkeit verbunden, mithin, statt objectiver Wahrheit, ein bloßes Gedankenspiel besorgt seyn, so ist vor allen Dingen nöthig, die objective Gültigkeit dieses Begriffs darzuthun, das ist: zu zeigen, daß eine solche Ursache den Bedingungen, unter denen ein Object gegeben seyn kann, gemäß gedacht werde. Nach dem Hylozoism wird die verständige Ursache einer organisirten Materie in die Materie selbst versetzt. Geschieht dieses so, daß man der Materie, als einer solchen, eine Causalität nach Begriffen zuschreibt, so ist dieses ungereimt, weil Materie, als Object des äußern Sinns, nothwendig als leblos vorgestellt wird, folglich Leblosigkeit (inertia) gerade den wesentlichen Character derselben ausmacht. Läßt man aber die Materie nur mit einem sie belebenden und verständigen Princip, das von ihr selbst verschieden ist, verbunden seyn, so kann diese Erklärung für keine Ableitung einer Wirkung von einer Ursache gelten, weil diese Verbindung selbst eine Art der Organisation ist, wovon man doch die Ursache zeigen will. Demnach ist es unmöglich, sowol auf die

eine,

eine, als auf die andere Weise die Realität des Begriffs einer verständigen Ursache den organisirten Naturproducten darthun zu können. Der Theism scheint zwar von diesem Widerspruch, der schon im bloßen Denken begangen wird, wenn man das verständige Princip mit der Materie vereinigen will, (da der Begriff von Materie gegeben ist, und jedes ihm widersprechendes Merkmal ausstößt,) befreyt zu seyn, indem er die verständige Ursache als ganz und gar getrennt von organisirten Wesen, und bloß in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung vorstellt. Allein wenn dieses Verhältniß mehr, als das der Natur zu einem doch bloß denkbaren und nicht erkennbaren Substrat der Natur, und dieser Gedanke eine wirkliche Voraussetzung (Hypothese) seyn soll, so muß eben die objective Gültigkeit dieses Begriffs gezeigt werden, und da sehen wir leicht, daß, weil derselbe nur nach der Abstraction aller Bedingungen der objectiven Realität entstehen kann, wir uns auch keinesweges derselben versichert halten können.

Auflösung der Antinomie der teleologischen Urtheilskraft.

Der Gebrauch, den die Urtheilskraft von einem Begriffe machen kann, kann von zweyerley Art seyn. Ist man von der objectiven Gültigkeit eines Begriffs versichert, so ist die Subsumtion unter dieselbe selbst ein objectiv gültiges, das heißt, die Objecte darnach bestimmendes, mithin dogmatisches Verfahren. Der Begriff von einer Causalität nach Begriffen ist aller-

allerdings objectiv gültig, indem die Erfahrung seine Realität an dem Beyspiel vernünftiger Naturwesen darlegt. Demnach ist die Subsumtion unter diesen Begriff, solcher Objecte, deren Form nach dem Mechanism der Materie nicht erklärt und auch als Naturproduct nicht gedacht werden kann, die Objecte in Ansehung dieses Begriffs bestimmend. Wir sagen nämlich von solchen Gegenständen geradezu aus, daß sie Kunstproducte seyn, und daß die Ursache davon absichtlich gehandelt habe. Gesetzt auch, daß wir bisweilen irrten, und ein bloß nach mechanischen Gesetzen erzeugtes Naturproduct für ein Product der Kunst aufnähmen, so würde dieser Fehler nur die Subsumtion dieses bestimmten Falls angehen, indessen die Gültigkeit der Subsumtion selbst bestehen würde, weil wir vermittelst der empirischen Synthesis nach dem Verstandesbegriff der Causalität, das Object als durch eine absichtliche Ursache erzeugt denken können. Ganz verschieden davon ist ein zweyter Gebrauch der Urtheilskraft von einem Begriff. Man kann nämlich die objective Gültigkeit desselben gänzlich bey Seite setzen, mithin das Auge von der empirischen Synthesis, in der wir Objecte als gegeben vorstellen, wegwenden, und gleichwohl noch Objecte unter diesen Begriff subsumiren. Im eigentlichen Sinn des Worts ist dieses Verfahren keine Subsumtion, wenn darunter schon die Bestimmung des Objects, nach dem Begriff verstanden wird. Wir bezeichnen damit aber nur den Actus der Urtheilskraft, der in beiden Fällen derselbe ist, nur daß in dem einen der Begriff selbst als objectiv gültig, und also das Object in der Subsumtion unter denselben

ſelben als eine Beſtimmung erhaltend; in dem zweyten Fall aber dieſer Begriff nicht als objectivgültig, und mithin nicht als das unter ihm ſubſumirte Object beſtimmend, angeſehen wird. Dieſes vorſichtige Verfahren der Urtheilskraft, die, indem ſie ein Object unter einen Begriff ſubſumirt, die Hinſicht auf denſelben, als auf einen das Object nicht beſtimmenden Begriff, nicht verliehrt, ſoll ein critiſches Verfahren heißen. Es ſey uns erlaubt, daſſelbe durch ein mathematiſches, obgleich nicht vollkommen paſſendes Beyſpiel zu erläutern. Der Begriff von $\sqrt{-1}$ hat keine objective Gültigkeit, weil die Syntheſis kein ihm entſprechendes Object in der reinen Anſchauung erzeugen, mithin auch in der empiriſchen Anſchauung kein Gegenſtand gegeben werden kann, der ihm entſpräche. Dennoch bedient ſich deſſelben der Mathematiker, zwar nicht durch Subſumtion unter denſelben, welches dem Geiſte ſeiner Wiſſenſchaft nicht gemäß iſt, die vom Beſondern zum Allgemeinen geht. Er bedient ſich dieſes Begriffs in einer ſymboliſchen Conſtruction, und unbekümmert darum, daß derſelbe nicht geometriſch conſtruirt werden kann, verfährt er damit wie mit jeder andern Größe. Der Begriff iſt ihm hevriſtiſch und leitet ihn auf Sätze, die er ohne dieſe Hülfe vielleicht gar nicht entdeckt haben würde. Dieſes mathematiſche Verfahren unterſcheidet ſich von dem philoſophiſchen critiſchen der Urtheilskraft lediglich darin, daß das letzte eine Subſumtion und ein Gang vom Allgemeinen zum Beſondern iſt, und dieſes iſt dasjenige, worin wir Objecte als Naturzwecke beurtheilen. Wir fragen: was iſt wol das Objectivgültige in dieſer

ser Beurtheilung? Gewiß nichts mehr, als daß wir diese Objecte in der Beobachtung kennen lernen, wenn wir das Mannigfaltige derselben, als nach Zwecken verknüpft, beurtheilen. Wenn wir von jedweder Eigenschaft, von jedem Theile eines organischen Wesens fragen, wozu es dasey, so leitet uns diese Frage in der Beobachtung, etwas anderes aufzufinden, das nur durch die Causalität des erstern möglich ist. Was aber das Object dieser die Beobachtung leitenden Idee betrifft, so ist dasselbe nicht gegeben. Was demnach wirklich gegeben ist, ist gleichsam das -1 ($= \sqrt{-1} \times \sqrt{-1}$), welches wir aber doch nur durch Benutzung gleichsam einer imaginairen Größe, nämlich einer Idee von einer nach Absichten handelnden Ursache, die sich auf kein gegebenes Object beziehen kann, als gegeben haben kennen lernen können. Daß aber dieselbe in der That imaginair und bloß Idee sey, ist a priori einzusehen, weil die empirische Synthesis, in der ein solches Object als gegeben vorgestellt werden könnte, unmöglich ist. In dieser Beurtheilung eines Naturzwecks haben wir es nämlich mit einem Naturproduct zu thun, und dieser Begriff schließt den der Naturnothwendigkeit in sich, als ein a priori constitutiver Begriff, der daher die Bestimmung eines Objects ist, weil er die Vorstellung davon objectiv gültig macht. Nach diesem Begriff ist die Ursache einer jeglichen Begebenheit, immer wieder ein Gegenstand der Erfahrung. Indem nun der Satz, daß jede Begebenheit eine Ursache hat, und daß die Causalität derselben wiederum eine Begebenheit ist, die ihre Ursache hat, a priori gewiß, und als Grundsatz der transcendentalen

dentalen Urtheilskraft objectiv gültig ist, so übersteigt es doch bey weitem unser Vermögen, einsehen zu können, wie eine Ursache wirkt. Diese Einsicht fehlt uns nicht allein in Ansehung der Erzeugung organisirter Objecte, sondern auch in Ansehung der nach mechanischen Gesetzen entstehenden Begebenheiten geht sie uns gänzlich ab. Auf diese Gesetze hat uns die Erfahrung geführt, und wir legen nach denselben einer Materie Kräfte bey, auf die wir nachher sogar die reine Größenlehre anwenden, und so ein Erkenntniß von Begebenheiten erhalten, die mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verknüpft ist. Indem nun diese Einsicht in die Natur ins Unendliche gehen kann, so haben wir doch so wenig eine Einsicht in die Entstehungsart einer Begebenheit, daß wir nicht einmal den geringsten Begriff davon haben. Was demnach in Ansehung einer Eräugniß, gänzlich a priori, und vor aller Erfahrung gewiß ist, ist nichts mehr als jener Grundsatz der Erfahrung. Da nun die Organisation einer Materie eine Wirkung ist, so ist es nothwendig, ihre Ursache in die Natur zu setzen, und da wir sie nach mechanischen Gesetzen zu erklären nicht vermögen, so ist es auch alles, was die bestimmende Urtheilskraft darüber entscheiden kann. Wir sehen demnach, daß es dem Verstande unmöglich sey, eine empirische Syntheſis hervorzubringen, worin er die Organisation eines Naturwesens an eine nach Absichten wirkende Ursache knüpfen könnte, welches er, des diese Syntheſis nothwendig begleitenden Begriffs einer Naturnothwendigkeit wegen, nicht vermag, und daß daher der Begriff einer solchen Causalität nicht constitutiv für die bestimmende, sondern lediglich regulativ

lativ für die reflectirende Urtheilskraft und nichts weiter als ein heuristischer Begriff sey. Die Subsumtion der Causalität der Ursache von organisirten Naturwesen, unter den Begriff einer Causalität nach Absichten, ist ein transcendentes Verfahren, wenn wir es für ein dogmatisches gelten lassen, ob es gleich durch die mit aller Beobachtung dieser Objecte zusammenstimmende teleologische Beurtheilung, so wie durch die offenbare Unmöglichkeit, ihre Erzeugungen nach dem Naturmechanism zu erklären, veranlaßt wird. Dagegen ist diese Subsumtion ein immanentes Verfahren, und eben so ist es der Begriff eines Naturzwecks, wenn wir es nur ein critisches seyn lassen, und indem wir bemerken, daß das Object desselben im Intelligibeln liege, wovon wir weder etwas bejahen noch verneinen können, uns nur dieses Begriffs als einer Leitung in die Beobachtung bedienen. Es kann also auch gar nicht befremden, daß alle jene Systeme, ob sie gleich, sowohl in ihrer allgemeinen Abtheilung, als in ihren Unterabtheilungen, contradictorisch entgegengesetzt zu seyn scheinen, doch insgesammt für falsch zu erklären sind. Sie verwechseln das Substrat der Natur mit den Gegenständen derselben, und indem sie ein Object im Sinn haben, das schlechterdings durch die empirische Syntheſis unerreichbar ist, mithin einen Begriff, der gar nicht unter die Bedingungen der objectiven Gültigkeit der Begriffe gebracht werden kann, überreden sie sich gleichwohl, diese Realität desselben darthun zu können. Einer jeden Bejahung in Ansehung eines solchen Dinges kann demnach eine eben so gültige Verneinung entgegengesetzt werden, da diese nichts mehr, als die empirische

Uner-

Unerreichbarkeit des Objects zu zeigen braucht, die jedem von selbst einleuchtet; aber diese Verneinung ist ebenfalls eine Bejahung und demselben Fehler unterworfen, wenn sie nicht der Ausspruch der Critik, sondern dogmatisch gemeynt ist.

Es ist also eine sehr wesentliche und wichtige Frage, die wir vor aller Bemühung, ein Object auf gewisse Art zu bestimmen, thun müssen, ob wir dasselbe auch den Bedingungen gemäß, unter denen unsere Begriffe von Objecten objectiv gültig sind, denken können, weil wir sonst endlich in die Gefahr kommen, statt objective Wahrheit ergründet, ein Gedankenspiel getrieben zu haben. Sonach legen wir dann in unsere Begriffe gewisse Merkmale, und indem wir sie darin wieder auffinden, überreden wir uns, Bestimmungen der Objecte selbst gefunden zu haben. Befolgen wir dagegen jene critische Vorsicht, so ist leicht zu ermessen, daß es sehr verschieden sey, ob man sagt: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: wir können nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn wir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denken, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Der letzte Grund der Natur ist kein uns gegebener Gegenstand; sondern wir sind nur genöthigt, uns den Begriff von einem Substrat der Natur, der aber gänzlich leer ist, zu bilden, lediglich um den Punct

zu

zu erhalten, von welchem aus wir bemerken können, daß alle unsere Begriffe nur in sofern eine reale Bedeutung für uns haben, als wir ihm Objecte, gemäß gewissen Bedingungen a priori, die unserm Erkenntnißvermögen eigenthümlich sind, vorstellen. Von diesem bloßen Gedankendinge, können wir in positiver Bedeutung gar nichts sagen; ja, da die categorische Synthesis der Existenz ebenfalls zu den Bedingungen der objectiven Gültigkeit gehört, so würde, eben sowohl die Behauptung, daß ein solches Wesen existire, als die, daß es nicht existire, transcendent, und beide zugleich falsch seyn, weil sie ein Object, das man nur vermittelst der Absonderung aller categorischen Verknüpfung in Gedanken hat, gleichwohl durch dieselbe vorstellen. In der Behauptung, daß ein nach Begriffen wirkendes Wesen die Ursache der organisirten Naturdinge sey, übersteigen wir die Sphäre der Erfahrung. Der mit den Untersuchungen der Transcendentalphilosophie bekannte Leser bemerkt aber leicht, daß diese Transcension von ganz anderer Beschaffenheit sey, als dasjenige Verfahren, wornach wir von Wirkungen, deren Ursachen uns unbekannt sind, gewisse Objecte in der Erfahrung als Ursachen hypothetisch annehmen. Wenn wir den Mond für die Ursache der Ebbe und Fluth des Meers angeben, so ist es freylich in keines Menschen Vermögen, dieses Object so nahe der Wahrnehmung zu bringen, um die Causalität desselben nach Willkühr bemerken zu können. Der Mond ist aber ein Object der Erfahrung, und die anfänglich bloß problematische Voraussetzung seines Einflusses auf unsere Erde, geschieht daher

der den Bedingungen der objectiven Gültigkeit der Begriffe gemäß. Sie ist daher auch fähig, endlich von einer Hypothese zu einem gewissen Satz überzugehen. Aber ein Wesen annehmen, das durch Verstand, Ursache der Natur ist, in welcher wir allein die Glieder eines jeden Causalverhältnisses setzen müssen, das übersteigt alle Möglichkeit einer Hypothese, indem wir mit unserer Synthesis über die Natur nie hinausgelangen können, und die Ursachen einer jeglichen Naturbegebenheit immer wieder in die Natur setzen müssen. Sagen wir dagegen: daß nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen, wir über organisirte Wesen gar nicht anders urtheilen können, als wenn wir sie als Wirkungen eines verständigen Wesens denken, so geben wir damit nur eine regulative Idee unserer Beobachtung dieser Wesen an, von deren objectiver Gültigkeit wir gänzlich abstrahiren, und sagen ein bloß subjectives Princip der reflectirenden und nicht der bestimmenden Urtheilskraft aus.

Bey dem allen, ist aber diese Maxime uns schlechterdings unentbehrlich, weil wir sonst ohne alle Leitung, zur Kenntniß der organisirten Natur zu gelangen, uns befinden würden. Auch ist es uns erlaubt, in Ansehung der nach mechanischen Gesetzen erklärbaren Erzeugnisse eben diesen Leitfaden zu versuchen, weil wir dadurch vielleicht Gesetze auffinden, die, wegen der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanisms, sonst verborgen bleiben würden. In Ansehung dieses letzten Gebrauchs ist aber jene Maxime zwar nützlich, aber nicht nothwendig, weil die Anwendung des Begriffs eines Naturzwecks

doch nur bloß auf solche Erscheinungen, deren Form wir nach dem Mechanism der Materie als zufällig beurtheilen, möglich ist, und aller Gedanke von Zweckverknüpfung sogleich verschwindet, wenn wir die Erzeugung eines Objects nach mechanischen Regeln erklären können. Mit dem Begriff eines organisirten Products ist dagegen der, einer Zufälligkeit nach dem Mechanism, und der, einer absichtlichen Hervorbringung, so nothwendig verbunden, daß wir durch Aufhebung dieses Merkmals ihn selbst aufheben würden. Eben daher, weil wir diese Naturdinge nicht anders, als nach Zwecken erzeugt, beurtheilen können, so sind sie auch der einzige, sowohl für den gemeinen Verstand, als für den Philosophen, gültige Beweisgrund, von der Zufälligkeit des Weltganzen, und davon, daß beide sich gedrungen sehen, um nicht etwas als ohne Ursache entstanden anzusehen, dasselbe an ein verständiges Wesen, als seine Ursache, zu knüpfen. Es ist also sehr wahr, daß die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie finde. Aber, man setze auch die allervollständigste Teleologie; beweiset sie etwa, daß ein solches verständiges Wesen dasey? Nein; nichts weiter, als daß wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen, so fern wir die Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft verbinden, und die Totalität der Bedingungen, des in der Erfahrung gegebenen Bedingten, nämlich der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer Zweckeinheit, denken wollen, wir dieses nicht anders, als in dem Begriff von der Welt als von einem Werk einer absicht-

lich

lich wirkenden obersten Ursache vermögen. Objectiv können wir also den Satz nicht darthun: es ist ein verständiges Wesen; sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft, in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem andern Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir diesen Satz dogmatisch aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würden wir den Satz zu beweisen haben: die organisirten Wesen in der Welt, sind nicht anders als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich, und vor allen diesen Beweisen würden wir die reale Möglichkeit dieser Ursache darthun müssen. Daß die Beurtheilung der organisirten Natur nach der Vorstellung der Zwecke, uns glücke, so sehr, daß diese ihre Beschaffenheit sogar ein constitutives Merkmal des Begriffs dieses Wesens ausmacht, das ist ein unbezweifelt gewisses Factum. Aber in demselben ist die absichtliche Ursache, die wir allerdings in jener Beurtheilung in Gedanken haben müssen, so wenig gegeben, daß wir im Gegentheil die Unmöglichkeit dieses Object als gegeben uns vorzustellen, a priori einsehen. Statt also den objectiv geltenden Satz: es ist ein Gott, dogmatisch zu behaupten, dürfen wir uns nur der für uns Menschen eingeschränkten Formel bedienen: Wir können uns die Zweckmäßigkeit, die selbst unserer Erkenntniß der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und be-

greiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen.

Wenn wir aber die Gültigkeit des obigen Satzes lediglich als einer Maxime, und nur unter der Bedeutung eines regulativen Princips ihm einen immanenten Gebrauch zugestehen, so hat es das Ansehen, daß wir es als zweifelhaft dahingestellt seyn lassen, ob derselbe nicht auch überdem in der That ein objectives Princip sey. Zuvörderst sehen wir wohl, daß für alle unsere moralische Angelegenheiten uns dieser Satz bloß als subjectives Princip genugthue. Unsere auf Erkenntniß gerichtete Absicht, wird durch ihn befriedigt, wenn wir unter seiner Leitung die Natur beobachten. Ueberdem ist es gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreust sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde: sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechterdings absprechen. Es frägt sich aber nun, ob wir nicht zum mindesten so viel entscheiden, und uns so bestimmen können, daß einer von diesen beiden Sätzen wahr sey, entweder: die einer teleologischen Beurtheilung entsprechenden Naturwesen haben ein verständiges Wesen zu ihrer Ursache, oder: sie sind durch

eine

eine solche Ursache nicht hervorgebracht worden. Es hat den Anschein, daß einer von beiden Sätzen wahr seyn müsse, da sie contradictorisch entgegengesetzt zu seyn scheinen. Der aufmerksame Leser wird durch den ganzen Verlauf der bisherigen Betrachtung, und durch die gesammte Critik hinlänglich ausgerüstet seyn, sich den Sinn dieser Frage deutlich vorzustellen, und sie zu beantworten. Um ihm jedoch diese Bemühung zu erleichtern, und da die Vorhaltung der Resultate der transcendentalen Untersuchung doch immer noch mit einiger Schwierigkeit verknüpft seyn mag, so wollen wir ihm die Gründe zu dieser Antwort vorlegen.

Wenn von einem Dinge gesagt werden kann, daß es existire, oder nicht existire, dann muß man die reale Möglichkeit desselben voraussetzen. Diese besteht in der Vorstellbarkeit des Dinges unter den transcendentalen Bedingungen der Objecte, nämlich der Anschauung, in der es gegeben seyn, und der Verstandesbegriffe, dadurch es gedacht werden kann. Es ist aber nothwendig, diese Bedingungen, als zur Vorstellbarkeit der Objecte gehörige, folglich als bloß subjective anzusehen, und sie daher als a priori von den Objecten geltende Gesetze zu denken, durch die, ob sie gleich lediglich den Erkenntnißvermögen eigenthümlich sind, der Verstand gleichwohl der Natur vorschreibe, und diese sich nach ihm richten müsse. Hieraus folgt eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, nämlich die für ihn nothwendige Unterscheidung einer bloß logischen von der realen Möglichkeit der Dinge. Weil er es einsieht, daß die Bedingungen, unter denen er sich Gegenstände vorstellt, subjectiv

tiv sind, so kann er nicht unterlassen, sich auch einen Begriff zu machen von den Dingen, als von Wesen, die selbst von diesen Bedingungen unabhängig sind. Dieses geschieht vermittelst des Begriffs von einem Verstande, für den die Ausdrücke: Objecte sind gegeben, und Objecte werden gedacht, keine verschiedene Bedeutung haben, der also in seiner Erkenntniß von subjectiven Bedingungen frey ist. In Ansehung eines solchen Verstandes würde kein Unterschied der logischen Möglichkeit und der realen stattfinden, ja, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Objecte würde für ihn nur eins seyn. Daß viele Dinge bloß logisch möglich sind, ohne darum real möglich zu seyn, und daß sie deswegen doch noch nicht wirklich sind, wenn sie gleich für real möglich geachtet werden, das gilt nur für einen menschlichen Verstand, der erstlich einen Begriff von einem Dinge fassen kann, ohne auf die Bedingungen seines Erkenntnißvermögens zu achten, und der zweytens diesen Bedingungen gemäß sich Objecte vorstellen kann, ohne deshalb genöthigt zu seyn, sie auch außer sich zu setzen. Wenn wir nun von Dingen sagen, daß sie existiren, oder daß sie nicht existiren, so ist dieses schon eine Vorstellungsart derselben, gemäß jenen Bedingungen. Denn dasjenige ist wirklich, oder existirt, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenstimmt; es existirt nicht und ist bloß real möglich, wenn es lediglich mit den formalen Bedingungen des Denkens und Anschauens übereinkommt. Legen wir also die Absonderungen der Bedingungen der Erfahrung schon in den Begriff eines Dinges, so ist offenbar, daß wir ein

sol-

ſolches Ding uns weder als exiſtirend noch als nicht exiſtirend vorſtellen können, und zwar nicht deswegen, weil wir nothwendigerweiſe deshalb unwiſſend ſind, ſondern weil die Exiſtenz eines Dinges eine categoriſche Syntheſis iſt, die, ſo wie jede Verknüpfung, den Dingen lediglich in Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen zukommt, und die hier eben die Verknüpfung eines Vorgeſtellten mit den materialen Bedingungen des Erkenntnißvermögens iſt, wodurch die nothwendige Einheit in der Vorſtellung der Objecte nicht als bloß problematiſch und möglich, ſondern als geſetzt, gedacht wird. So verhält es ſich aber mit allen Objecten, die wir lediglich durch Vernunftbegriffe denken. Der bloß in der empiriſchen Syntheſis wirkſame Verſtand, denkt ſeine Gegenſtände jederzeit als bedingt. Die Vernunft, gleichſam dieſes unaufhörlichen Steigens vom Bedingten zur Bedingung müde, macht ſich den Begriff von der Totalität aller Bedingungen, worin ihr aber der Verſtand in ſeinem empiriſchen Gange nicht mehr folgen kann. Das Object der Idee wird demnach, ohne alle Beziehung auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch und auf die Bedingungen des Erkennens, gedacht, und eben deswegen widerſpricht man ſich ſelbſt eben ſowohl durch den Ausſpruch, daß es exiſtire, als durch den, daß es nicht exiſtire. Wenn wir nun, der Natur unſers eigenen Erkenntnißvermögens nach, genöthigt ſind, uns auch einen Begriff von Objecten zu machen, die nicht unter den Bedingungen der Erfahrung ſtehen, mithin von einem Subſtrat der Natur, als dem transcendentalen Grunde der Erſcheinungen, und wir gezwungen

gen sind, dasselbe der Natur unterzulegen, so sagt dieser Begriff nichts mehr aus, als ein Verhältniß der Natur zu einem Etwas, welches wir auf keine Weise weiter bestimmen können. Wollen wir dieses Verhältniß eine Existenz nennen, so müssen wir, um nicht in Widerspruch mit uns selbst zu gerathen, wohl bemerken, daß es uns unmöglich sey, die Art dieser Existenz vorzustellen, welches eben daher kommt, daß wir nicht im Stande sind, dasselbe auf irgend eine Art empirisch, mithin auch keinesweges, im eigentlichen Sinne des Worts, als existirend zu denken. Die Anwendung hiervon auf den vorhabenden Fall, ist leicht zu machen. Denn, wenn wir von dem immanenten Gebrauche der Idee von einer absichtlichen Causalität der organisirten Naturwesen abstrahiren, und uns lediglich mit ihr selbst beschäfftigen, so muß es uns einleuchten, daß ihr Object transcendent sey. Unsere Nachfrage betrifft sodann eigentlich das Substrat der Natur, wovon uns nur der ganz unbestimmte Begriff eines Verhältnisses zu der Natur zu denken vergönnt ist. Indem wir nun in Ansehung desselben nichts zu bestimmen vermögen, und das Object der Vernunftidee, welches durch den Begriff der Totalität der Bedingungen gedacht wird, diesem Begriff entgegen, als Object der Erfahrung und als bedingt vorgestellt werden würde, wenn man seinen Verstand, als die Ursache gewisser Naturproducte ansehen wollte, so bleibt es doch gewiß, daß wir lediglich nach dieser Idee die organisirten Wesen beurtheilen können. Man kann einräumen: wir würden zwischen Naturmechanism und Technick der Natur, d. i. Zweckverknüpfung

pfung in derſelben, keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſondern gehen muß. Die Geſetze des Mechaniſms der Materie, ſind das Allgemeine, worunter wir die geſammte unorganiſirte Natur zu ſubſumiren, und die Nothwendigkeit dieſer Erſcheinungen zu begreifen vermögen. Aber es kann kommen, daß vieles Beſondere in der Natur in Anſehung dieſes Allgemeinen uns als zufällig erſcheine, das heißt, daß wir es von demſelben abzuleiten nicht vermögen. Das Allgemeine, in Anſehung dieſes nach dem Mechaniſm als zufällig Gedachten, iſt der Begriff der Zweckmäßigkeit. Derſelbe iſt alſo kein die Objecte beſtimmender, ſondern bloß ein die menſchliche Urtheilskraft angehender Begriff, der aber für ſie, ob er gleich lediglich ein ſubjectives Princip iſt, eben ſowohl gilt, als wenn er ein objectives Princip wäre. So wie wir die Unterſcheidung der logiſchen Möglichkeit von der realen, und von der Wirklichkeit, nicht als die Objecte, ſondern lediglich das menſchliche Erkenntnißvermögen angehend anzuſehen haben, ſo daß ein Verſtand, der ohne alle ſubjective Bedingungen die Objecte erkennte, lediglich von ihnen ſagen würde: ſie ſind, (eine Beſtimmung der Objecte, ohne irgend eine tranſcendentale Bedingung, die wir bloß in der Idee denken,) ſo iſt es uns auch in practiſcher Hinſicht nothwendig, den Unterſchied des Seynſollens gewiſſer Handlungen, von dem bloßen Seyn derſelben, als bloß für unſer Erkenntnißvermögen gültig, anzuſehen. Der practiſchen Nothwendigkeit ſittlicher Handlungen, ſind wir uns in dem Sittengeſetz bewußt. Indem

wir

wir aber eben dieselbe als Begebenheiten, und folglich als dem Naturgesetze der Causalität unterworfene Erscheinungen betrachten, leuchtet uns auch ihre Zufälligkeit in Ansehung des Sittengesetzes, und dagegen ihre Nothwendigkeit aus dem ganz davon verschiedenen Princip, dem Naturgesetze der Ursache und Wirkung, ein. Da gilt nun lediglich für uns, das Urtheil: daß die dem Sittengesetze gemäße Handlungen, seyn sollen, indem wir mit Hinsicht auf die Bedingungen der Erfahrung, die Verknüpfung zwischen dem Willen und der That keinesweges als schlechthin nothwendig ansehen können, die wir doch ohne diese Hinsicht so ansehen müssen. Wenn nun aber gleich der Begriff von einer intelligibeln und moralischen Welt, in welcher das Möglichseyn, und das Seyn des moralisch Guten, nichts verschiedenes ist, uns ein überschwenglicher Begriff ist, dessen objective Realität wir nicht darthun können, so dient derselbe uns doch zu einem regulativen Princip, um unsere eigene Denkungsart dieser Idee immer angemessener zu machen.

Wenn wir aber das Verfahren der Vernunft, von der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, in den organisirten Wesen, zu einer Einheit, die bloß als Zweckeinheit gedacht werden kann, auf eine nach Absichten wirkende Ursache derselben zu schließen, mit ihren anderweitigen dialectischen Schlüssen vergleichen, so scheint es, daß zwischen beiden eine Verschiedenheit stattfinde, weil wir uns weit bereitwilliger bemerken werden, die objective Realität der erstern Idee, als der letztern, für unbestreitbar und gewiß zu halten. Man überlasse die Entscheidung dem gemeinen Verstand,

stand, ob ein vernünftiges Wesen die Ursache der als Naturzwecke beurtheilten Producte sey, und ob die Welt einen Anfang habe, so wird er in Ansehung der letzten Frage vielleicht Schwierigkeiten merken, und sie von sich wenden, die erste aber wahrscheinlich sogleich bejahend beantworten. Der Grund davon liegt in der Ueberredung, daß, weil diese Naturproducte gegebene Objecte sind, und die Entsprechung derselben einer teleologischen Beurtheilung auch reel ist, die nach Begriffen wirkende Ursache derselben ebenfalls gegeben sey. Wir können sagen, daß diese Idee ein Vernunftprincip für die Urtheilskraft, jene dagegen Vernunftprincipien für den Verstand seyen. Denn es geschieht lediglich, um dem bedingten Objecte des Verstandes Haltung zu geben, daß die Vernunft das Unbedingte ergreift; das Object der Erfahrung selbst aber bloß als bedingt zu beurtheilen, und es kennen zu lernen, dazu sind die Verstandesprincipien hinreichend. Aber ein organisirtes Product, bloß als ein solches, zu beurtheilen, hiezu ist die Idee von einer verständigen Ursache derselben schlechterdings nothwendig. Es ist nur das Eigene dabey, daß in dieser Beurtheilung, das Object doch nicht der Idee gemäß **bestimmt**, sondern nur darüber reflectirt wird.

Wenn wir nun das Verhalten unsers Verstandes zu der Urtheilskraft, indem derselbe die organisirten Wesen einerseits als Naturproducte erkennt, mithin, den der Erfahrung, worin er sie als Objecte (ihre Formen als Begebenheiten) erkennt, a priori zum Grunde liegenden Principien gemäß, der Materie selbst, bewegende Kräfte beyzulegen genöthigt ist,

wo-

wodurch die Theile dieser Wesen wechselseitig auf einander wirken, (obgleich er keine Hoffnung fassen kann, die Gesetze dieses Mechanisms jemals zu ergründen, und die Nothwendigkeit der in ihnen stattfindenden Aufnahme fremder Materien, in die ihnen eigenthümliche, und der schicklichen Absetzungen derselben, zu begreifen) und andererseits eben diese Wesen, nach der Idee der Zwecke, wiewohl hiernach nicht so wie vorher, bestimmend, beurtheilt, näher betrachten, so ist es gewiß, daß diese in der ersten Hinsicht bestimmende, in der zweyten aber, zwar nothwendige, aber nicht bestimmende Beurtheilung, eine Eigenthümlichkeit unsers (des menschlichen) Verstandes betreffe. Denn dieser muß, als empirischer Verstand, den transcendentalen Bedingungen der Erfahrung gemäß, die Ursache einer jeden Naturbegebenheit in die Natur setzen. Beurtheilt er nun dieselbe zugleich nach dem Begriff von Endursachen, so müßte er, um sonach auch bestimmend verfahren zu können, sich des empirischen Verstandesgebrauchs entschlagen können, und eine Erkenntniß des Substrats der Natur müßte ihm möglich seyn, weil die Beziehung einer Begebenheit in der Natur, auf einen Grund außer derselben, transcendent ist. Liegt aber der Grund von dieser zwiefachen, so verschiedenen Beurtheilung, einerley Objecte, lediglich in einer Beschaffenheit unsers Verstandes, so setzt dieses die Idee von einem andern Verstande voraus, der in seiner von allen subjectiven Bedingungen befreyeten Erkenntniß Naturzwecke und Naturproducte nicht unterscheidet, und des uns unentbehrlichen Begriffs von einer absichtlichen Causalität gar nicht

bedarf.

bedarf. Gerade so, wie wir in der Critik der reinen Vernunft ein anderes Anschauungsvermögen in Gedanken haben mußten, dem die Objecte gegeben wären, wie sie an sich sind, da wir erklärten, daß die Objecte, gemäß gewissen Bedingungen des unsrigen uns in der Anschauung gegeben seyen, so liegt auch hier, dem Begriff von unserm menschlichen Verstande, der die organisirten Naturproducte als Zwecke denken muß, ohne doch die objective Realität der intelligenten Ursache derselben sich vorstellen zu können, der Begriff von einem Verstande zur Seite, der frey von dieser subjectiven Bedingung, die nothwendige Einheit des Mannigfaltigen, die wir nur vermittelst der Idee des Zwecks zu Stande bringen, zu erhalten, und folglich in einer Causalverbindung, zu der nicht ausschließungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur anzutreffen, vermögend ist. Wir wollen die Denkbarkeit eines solchen höhern Verstandes zeigen, wodurch sich die Zufälligkeit jener Beschaffenheit des unsrigen, das heißt: daß die Beurtheilung nach Endursachen der organisirten Naturproducte nicht für einen jeden Verstand schlechterdings nothwendig sey, und folglich nicht auf einem objectiven Grunde beruhe, ergeben, und die Behauptung, daß das teleologische Princip bloß subjectivgültig und regulativ sey, mehr Licht bekommen wird.

Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, das heißt, der Vorstellungen der Objecte nur durch einige Merkmale. Seiner Natur nach sind seine Vorstellungen der Objecte nicht durchgängig bestimmt,

so

so daß er das gesammte Mannigfaltige, das in den Objecten liegt, darin zusammenfassen könnte; sondern er denkt dieselben nur durch einige Bestimmungen. Da er also vom Allgemeinen zum Besondern geht, so muß ihm das Zusammentreffen des Besondern der Natur mit seinen Begriffen oft sehr zufällig seyn. Der Begriff von einer Causalität nach Begriffen, gehört dem Verstande zu, und die organisirten Naturwesen entsprechen demselben auf das vollkommenste. Eben deswegen nun, weil wir nicht das Besondere für sich selbst erkennen, muß uns diese Zusammentreffung als zufällig erscheinen, und wir werden nicht durch die Objecte, sondern durch die Eigenthümlichkeit unsers Verstandes genöthigt, um jene Zufälligkeit zu heben, diese Objecte als Producte einer verständigen Ursache anzusehen. Das Besondere ist uns in der Anschauung gegeben; die objective Einheit desselben können wir aber nur durch Begriffe erhalten, wodurch wir die Objecte nie als durchgängig bestimmt denken. Durch Anwendung des Begriffs der Causalität auf die empirische Anschauung, entsteht uns die objectiv gültige Vorstellung einer Begebenheit. Welcherley aber diese Causalität sey, das liegt nicht in diesem Begriff. Wenn wir sie nun als eine solche, die nach Begriffen verfährt, bestimmt haben, und das Zusammentreffen gewisser Naturproducte zu dem Begriff von einer solchen Causalität bemerken, so lassen wir es noch nicht dabey bewenden, daß wir diesen Wahrnehmungen durch den Verstandesbegriff der Ursache die nothwendige Einheit geben, und sie zu Erfahrungen machen, sondern wir bestimmen auch darnach diese Ursache als ein ver-

stän-

ständiges Wesen. Der Grund dieses Verfahrens, liegt einmal nicht in dem Besondern der Anschauung, denn zu diesem füget allererst der Verstand den Begriff der Causalität, damit es von uns als Object vorgestellt werde; zweytens beruht dasselbe auch nicht auf dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, denn dieses bestimmt den Verstand, bloß eine Ursache überhaupt zu einer jeden Begebenheit zu setzen. Es gründet sich demnach lediglich auf die eigene Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens, das außer der Anschauung, worin die Objecte gegeben sind, noch Begriffe verlangt, um sie zu denken, welche zwar der Verstand selbst als Gesetze einer Erfahrung überhaupt hergiebt, die aber in dieser Qualität noch keinesweges Bestimmtheit haben. Nun kann man sich aber auch einen andern Verstand denken, der nicht so wie der unsrige von dem Anschauungsvermögen verschieden wäre, sondern der die zur Vorstellung der Objecte erforderliche nothwendige Einheit schon durch die bloße Anschauung hervorbrächte. Derselbe würde demnach selbst intuitiv seyn. Es versteht sich, daß wir denselben nur durch Absonderung desjenigen, was unserm Erkenntnißvermögen wesentlich ist, also bloß negativ, als ein Vermögen, das nicht discursiv ist, denken können. Soviel ist aber klar, daß einem intuitiven Verstande, die Zusammenstimmung des Besondern zu dem Allgemeinen der Begriffe, nicht zufällig seyn werde, da derselbe die Einheit des Erkenntnisses schon in der Anschauung erreicht, die der unsrige allererst durch Begriffe hervorbringt. Also ist es eine Eigenthümlichkeit unsers Verstandes, daß das Besondere

durch

durch das Allgemeine nicht bestimmt wird, dasselbe also von diesem durch bloße Ableitung nicht erhalten werden kann, sondern einem andern Vermögen, als der Verstand ist, nämlich dem Anschauungsvermögen, gegeben werden muß, und gleichwohl das Allgemeine, nicht allein zur Hervorbringung der objectiven Einheit überhaupt, sondern auch der empirisch bestimmten objectiven Einheit, nothwendig ist. Da kann nun diese Zusammenstimmung der Natur zu einer solchen Einheit uns nicht anders als sehr zufällig erscheinen. Der vorliegende Fall ist nicht von anderer Art, als die schon öfter erwähnte Zusammenstimmung der Naturobjecte ihrer formalen und materialen Anschauung nach, zu unseren Vermögen der Begriffe überhaupt. Daß wir die einzelnen Gegenstände der Natur in mehrern Merkmalen übereinstimmend finden, und sie unter einen Begriff bringen können; daß wir diese verschiedenen Arten wiederum in mehrern Stücken zusammenstimmend antreffen, wodurch uns Gattungsbegriffe möglich werden, das hat in Hinsicht auf die leblose Natur, ein eben so zufälliges Ansehen, als die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer Zweckeinheit, in den organisirten Wesen, welches wir lediglich durch wirklich dahin gerichtete Absichten aufheben können. Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft, wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beygelegten Zweck (lediglich selbst als Erkenntnißvermögen,) wir jene Zusammenstimmung der Natur-

ge-

gesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Wir können sagen: unser Verstand habe die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß. Z. B. wenn er die Ursache eines organisirten Naturproducts bestimmen will, so hat er den allgemeinen Begriff, der ursachlichen Beziehung der Theile auf einander, im Sinne, die er als Gründe denkt, und die verschiedenen möglichen Formen, als Folgen derselben. Dieser Begriff ist nun gar nicht bestimmt, und enthält in sich gar nicht, welcherley die Verbindung der Theile eines Objects seyn müsse; sondern er erwartet diese Bestimmung allererst von der Subsumtion der empirischen Anschauung unter dem Begriff. Die Anschauung zeigt Verbindungen, in denen jeder Theil um aller übrigen willen da ist. Da er nun dieselbe aus seinem allgemeinen Begriff von einer ursachlichen Verknüpfung der Theile einer leblosen Materie unmöglich ableiten kann, und ob er gleich die Theile zu dem Begriff eines Ganzen zusammenstimmen sieht, doch einen solchen Begriff vor der Anschauung nicht hatte, um die allererst in derselben erkannte Verbindung als nothwendig einsehen zu können: so kann er nur von dem Begriff des Ganzen, sofern derselbe die Ursache der Theile selbst ist, diese nothwendige Einheit des Erkenntnisses herleiten. Man denke sich aber einen andern Verstand, der nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, und

der daher vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besondern, das ist, von der Anschauung eines Ganzen zu den Theilen geht. Die Zufälligkeit der Verbindung der Theile zu einem Ganzen in Beziehung auf die bloße Causalität der Materie kann bey diesem Verstande nicht stattfinden, weil in seiner Erkenntniß die Vorstellung des Ganzen die der Theile bestimmen muß, und diese nur durch die erste möglich ist, welches in einer discursiven nicht so ist, in welcher umgekehrt lediglich aus der Vorstellung der Theile und ihres Einflusses auf einander, die des Ganzen entstehen kann. Soll in der letzten auf eine in der anschaulichen Erkenntniß ähnliche Art, die Vorstellung der Theile von der des Ganzen abhängen, so ist dieses nur dadurch möglich, daß die Vorstellung des Ganzen den Grund der Möglichkeit der Theile selbst und ihrer Verbindung enthalte.

Wir haben mit dieser Darstellung nichts mehr zur Absicht gehabt, als die Idee klar zu machen, die wir in Gedanken haben müssen, wenn wir den Begriff von einer Causalität nach Begriffen, als ein bloß für die reflectirende Urtheilskraft, mithin bloß subjectives Princip vorstellen; aber nicht, um dasselbe selbst als ein solches zu erweisen. Denn dieses ist vorher geschehen, und der Beweis muß einen jeden überzeugen, der es zugesteht, daß zur objectiven Gültigkeit eines Begriffs nothwendig erforderlich sey, daß das Object desselben, den Bedingungen des empirischen Verstandesgebrauchs gemäß vorgestellt werde, und daß wir in der empirischen Synthesis eine verständige Ursache der Naturproducte nie erreichen können. Aber die Behauptung

tung der bloß für unser Erkenntnißvermögen gültigen Nothwendigkeit der Beurtheilung der organisirten Natur nach dem Begriff von Endursachen, setzt die Denkbarkeit eines andern (urbildlichen) Verstandes voraus, für den derselbe auch keine subjective Gültigkeit hat, und der sich auf die Natur ohne alles ihr heterogene, und leitendes Princip beziehen könnte. Um sich diese Idee helle zu machen, ist nichts mehr nöthig, als auf die Eigenthümlichkeit unsers Verstandes Acht zu haben, wornach derselbe in seiner Erkenntniß von Begriffen zur Anschauung gehen und die Bestimmung der erstern doch nur durch die letzte erhalten kann; daß also in der Erkenntniß der organisirten Wesen er von den Theilen als allgemeingedachten Gründen der Verbindung, zu ihren Formen als Folgen, gehen müsse, wodurch in Ansehung des Besondern, als der in der Anschauung gegebenen Formen, nichts bestimmt wird, sondern im Gegentheil diese ganz unbestimmte Vorstellung durch die Anschauung bestimmt werden muß. Auf diesem Wege entsteht nun die bemerkte Zufälligkeit der Verbindung der Theile, indem wir diese Verbindung aus jenem allgemeinen Begriff unmöglich herleiten können, mithin die Nothwendigkeit für uns, den vermittelst der Anschauung bestimmt gewordenen Begriff als Ursache der Verbindung selbst zu setzen. Setzt man aber einen andern Verstand, der in seinen Erkenntnissen keiner Begriffe benöthigt wäre, um die objective Einheit des Gegebenen, noch vor der Bestimmung derselben durch die Anschauung, zu denken, der demnach in dem gegenwärtigen Fall, nicht von den Theilen als Gründen zu dem Ganzen als einer Folge,

(welcher Zusammenhang für uns zufällig ist,) sondern der umgekehrt von dem Ganzen zu Theilen geht, welches Vermögen bloß negativ gedacht werden kann, so hat man die Idee von einem Verstande, in dessen Erkenntniß der organisirten Natur keine Beziehung derselben auf eine verständige Ursache vorkömmt. —

Dieser Satz aber, daß der Begriff von einer Causalität nach Begriffen bloß für uns, und solche Wesen, deren Erkenntnißvermögen dem unsrigen ähnlich ist, mithin als ein bloß subjectives und regulatives Princip, in Beziehung auf die organisirten Naturdinge, gelte, hängt mit dem genau zusammen, daß unsere Erkenntniß nicht die der Dinge an sich selbst, sondern nur derselben als Erscheinungen sey. Wollte man das erste behaupten, so kann keine Frage mehr seyn, ob eine absichtliche Ursache diese Dinge hervorbringe, welche sodann nothwendig bejahend beantwortet werden muß, weil alsdann der Raum keine formale Bedingung der Anschauung, sondern ein von dieser unabhängiges reales Prädicat dieser Dinge selbst ist. Da nun derselbe keinen Grund der Verbindung der Theile zu einem Ganzen enthält (obgleich er mit dem Grunde, den wir suchen, insofern einige Aehnlichkeit hat, daß die Vorstellung des Ganzen die der Theile möglich macht): so ist es nothwendig, den Begriff dieser Verbindung für die Ursache derselben selbst anzunehmen. Indem wir sodann genöthigt sind, die Berufung auf Naturursachen von diesen Erzeugungen für ungereimt zu erklären, befinden wir uns in einer mit uns selbst nothwendigerweise uneinigen Stimmung, daß, obgleich diese Objecte Naturbegeben-

hei-

heiten sind, also ihre Ursachen nothwendig in der Natur liegen müssen, wir doch andererseits den Grund ihrer Existenz in eine intelligente Ursache setzen müssen, die wir unmöglich zur Natur zählen können. Dieser Widerspruch ist sonach unauflösbar, weil beide Behauptungen objectiv sind. In unserer Darstellungsart findet sich kein Widerspruch. Indem sie die, durch die an zweckmäßigen Zusammenstellungen so reichhaltige Natur, zum Absprunge von derselben geneigte Vernunft, durch Vorhaltung des Grundsatzes der Erfahrung, daß von jeder Begebenheit die Ursache in der Natur angetroffen werden müsse, für Schwärmerey bewahrt, und eben sowohl die Erreichbarkeit der Totalität der Bedingungen, dieser ihren Formen nach als bedingt vorgestellten Producte, an dem Leitfaden des Mechanisms leugnet, verstattet sie die Beziehung der gesammten Natur, wozu wir selbst, und unser Erkenntnißvermögen gehören, auf ein Substrat der Natur, welches wir aber nur, durch den negativen Begriff, eines von den Bedingungen der Erfahrung unabhängigen Objects, vorstellen können.

Nach dieser Betrachtung wird endlich leicht gezeigt werden können, und dem Leser auch schon von selbst einleuchten, wohin der Punct zu setzen sey, der als der Vereinigungspunct der Möglichkeit der teleologischen Beurtheilung eines Naturproducts, und des doch bloß mechanischen Causalverhältnisses desselben, oder seiner Theile zu andern Gegenständen der Natur angesehen werden kann. Was das letzte betrifft, so darf die Vernunft dasselbe unmöglich aufgeben, selbst nicht in Ansehung der Wesen, die aller mechanischen

Er-

Erklärungsart gänzlich unfähig sind, und die deswegen organisirte Dinge genannt werden, eben weil es unmöglich ist, ihre Erzeugungen mechanisch zu erklären. Sie sind Naturwesen. Die Entstehung ihrer Formen ist eine Naturbegebenheit, und das a priori gültige Gesetz des empirischen Verstandesgebrauchs setzt die Ursache einer jeden Veränderung der Materie wiederum in die Natur. Wollen wir annehmen, daß ein höchster Architect die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe, so fördert dieses unsere Einsicht in die Entstehung dieser Wesen auf keine Art, weil, wenn wir unsere Syntheſis bis auf diesen eingebildeten Gränzpunct erweitert haben, das Gesetz des Verstandes uns, sie noch fortzusetzen, nöthigt. Wollen wir aber, gleichsam von unten hinauf, von den Formen der Gegenstände, weil wir in diesen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen, und die organisirte Natur unmittelbar von einem verständigen Princip beleben lassen; so würden wir ganz tautologisch, nämlich die organisirte Natur durch sich selbst, erklären, ohne noch zu erwähnen, daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Ueberschwengliche verliehren, wohin uns die Naturkenntniß nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Absicht ist. Von der andern Seite ist es eine eben sowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten

ducten der Natur nicht vorbeyzugehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit angenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen.

Wenn wir aber nun auch gleichsam die Rechte des Verstandes in Ansehung der Beurtheilung der Naturzwecke in Sicherheit gestellt haben, so scheint es doch, daß die Frage nach der Ursache, der von uns als Naturzwecke beurtheilten Wesen, noch besonders beantwortet werden müsse. Denn, wenn wir gleich uns lediglich auf die Natur berufen, und die Ursachen der Veränderung der Materie in diesen Wesen, nun wieder in die Materie setzen müssen, so entspricht doch diese wechselseitige Wirkung der Theile auf einander, dem Begriff eines Ganzen, worin alle Theile zu der Hervorbringung und Erhaltung jedes einzelnen wirken, und wir halten es überdem so sehr unmöglich, diese Verbindung mechanisch zu erklären, daß wir schon das bloße Vornehmen dazu für ungereimt halten. Es ist demnach nothwendig hiebey an eine andere Causalität zu denken, als die ist, aus welcher wir die Entstehung der Formen nach dem Mechanismus der Natur erklären. Zwar muß man dabey behutsam verfahren, und nicht jede Zusammenstellung eines Mannigfaltigen, die uns zweckmäßig zu seyn scheint,

ſcheint, für teleologiſch ausgeben, ſondern der Mechanick der Natur ſo weit nachforſchen, als wir können; aber das teleologiſche Princip gar ausſchließen, und wo die Zweckmäßigkeit, für die Vernunftunterſuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Urſachen, ſich ganz unleugbar, als Beziehung auf eine andere Art der Cauſalität zeigt, doch immer den bloßen Mechaniſm befolgen wollen, muß die Vernunft eben ſo phantaſtiſch und unter Hirngeſpinſten von Naturvermögen, die ſich gar nicht denken laſſen, herumſchweifend machen, als eine bloß teleologiſche Erklärungsart, die gar keine Rückſicht auf den Naturmechaniſm nimmt, ſie ſchwärmeriſch machte. Wenn wir alſo gleich die Urſache ſelbſt der Naturdinge ihrer organiſirten Beſchaffenheit nach, auf keine Art empiriſch vorzuſtellen vermögen, und es alſo nothwendig iſt, dieſelbe als verſchieden von den bewegenden Kräften der Materie zu betrachten, ſo bleibt es doch gewiß, daß wir auf ſie, in Anſehung der einmal als Naturzwecke beurtheilten Weſen, Rückſicht nehmen müſſen. Ohngeachtet wir genöthigt ſind, das Wachsthum und die Fortpflanzung dieſer Producte, als Begebenheiten in der Natur, als Wirkungen von Natururſachen anzuſehen, ſo kann doch die Vernunft das Factum nicht umgehen, daß wir die Zuſammenfügung der Theile in dieſen Körpern zu einem Ganzen, welches wir als Zweckeinheit vorſtellen müſſen, unmöglich mechaniſch zu erklären wiſſen. Auch liegt uns dieſer Gedanke ſo feſt in der Seele, daß wir um deswillen es für unmöglich halten, ein und daſſelbe Naturding, nach dem teleologiſchen und zugleich nach dem mechaniſchen

nischen Princip von Ursachen abzuleiten. Wenn z. B. jemand im Stande wäre, die Entstehung einer Made nach dem bloßen Mechanism der Materie zu erklären, wie nämlich dadurch, daß die Elemente der Materie durch Fäulniß sich in Freyheit setzen, ein solches Ding nothwendig entstehen müsse, so würde er nun nicht mehr eben derselben Materie eine Causalität, nach Zwecken zu handeln, beylegen, und davon das Product ableiten. Umgekehrt, wenn man ein Product von dieser mit einer solchen Causalität beeigenschafteten Materie ableitet, so hört damit die Ableitung nach dem bloßen (blinden) Mechanism, in Ansehung dessen an keine Zweckeinheit zu denken ist, auf. Die organisirten Wesen in der Natur machen es also in der That nothwendig, die Causalität der Materie in ihnen, als eine nach Zwecken handelnde anzusehen, und dieselbe von derjenigen, die wir nach dem bloßen Mechanism als wirksam denken, zu unterscheiden. Aber diese Ansicht ist auch das Ziel des empirischen Verstandesgebrauchs. Ein Schritt weiter, führt die Vernunft ins Ueberschwengliche, wohin der Verstand ihr nicht folgen kann. Denn, wollen wir die Möglichkeit einer nach Zwecken handelnden (in ihren jedesmaligen Wirkungen der Zweckeinheit entsprechenden) Materie, uns vorzustellen suchen, so ist uns dieses nicht anders möglich, als vermittelst der Voraussetzung von Endursachen. Dann aber giebt es nur zwey Wege: entweder, wir setzen das verständige Princip in die Materie, oder, wir nehmen es von ihr verschieden, und sich nur der Materie bedienend, an. Der erste bringt uns nicht weiter, weil die Causalität, wovon

wir

wir die organisirte Natur ableiten wollen, schon selbst als eine der organisirten Materie eigene vorgestellt wird, der zweyte aber führt uns ins Transcendente, weil er in der Beziehung der Natur, zu dem uns unbekannten Substrat derselben, wovon er uns doch eine Bestimmung kennen lehren will, besteht. Daß es aber sehr verschieden sey, von einer Materie zu sagen: sie wirke nach Zwecken, und auch diese Causalität als verschieden von derjenigen anzusehen, deren Wirkungen wir nach den Gesetzen des Mechanisms uns als nothwendig vorstellen, oder zu sagen: die Ursache der Producte, die wir als Naturzwecke beurtheilen, ist ein intelligentes Wesen, das wird der vorhergegangenen Untersuchung nach leicht bemerkt werden können, und der Leser wird nicht vergessen, daß, obgleich wir die Causalität der sich selbst organisirenden Materie, als verschieden ansehen von derjenigen, deren Wirkungen wir aus den erkannten bewegenden Kräften der Materie für nothwendig halten, doch der Begriff, wodurch wir sie denken, lediglich regulativ ist. Es ist demnach klar, daß das Princip, welches die Vereinbarkeit beider Erklärungsarten und Ableitungen der Naturproducte von einer so verschiedenen Causalität, möglich machen soll, nothwendig außerhalb beiden, folglich außerhalb aller möglichen empirischen Naturvorstellung, sowohl der Zweckverbindung als des Mechanisms, das ist, im Uebersinnlichen gesetzt werden müsse. So lange wir es mit der Vorstellung der Natur, und also mit der Ableitung der Begebenheiten in derselben, zu thun haben, ist es nothwendig, die Erklärungsgründe der sich organisiren-

den

den Materie, von den mechanischen Principien als verschieden anzusehen, und wir können nur so fern, als wir diese Verschiedenheit in Gedanken haben, einen Gegenstand für organisirt beurtheilen. Also kann auch das Vereinigungsprincip dieser beiden Erklärungsgründe, selbst kein Erklärungsgrund, das heißt, kein Grundsatz für die bestimmende Urtheilskraft, sondern nur ein Princip der Erörterung für die reflectirende seyn. Wir können eigentlich mit diesem Princip nichts mehr zur Absicht haben, als daß, da die von uns als Naturzwecke beurtheilte Wesen, mit den durch den bloßen Mechanism begreifbaren Erscheinungen darin übereinstimmen, daß die sie hervorbringenden Ursachen nothwendigerweise zur Natur gehören, folglich in beiden Fällen als Kräfte der bloßen Materie vorgestellt werden, wir doch nicht dadurch verleitet werden müssen, diese Causalität für einerley zu halten; sondern daß, wenn wir uns einen Grund der Vereinbarkeit beider für sich ganz verschiedenen Erklärungsgründe denken wollen, wir denselben lediglich im Uebersinnlichen setzen, sonach aber uns desselben als eines Princips der Ableitung der Naturdinge nicht bedienen können.

So fern wir demnach den Bedingungen unsers Erkenntnißvermögens gemäß verfahren, so darf die Urtheilskraft, als bestimmendes Vermögen, die Causalität, wodurch organisirte Naturproducte erzeugt worden, keiner andern Ursache als der Materie selbst beylegen. Da aber schon unser Begriff von diesen Wesen so bestimmt ist, daß die Wirkungen der Causalität der Materie der Vorstellung von einer Zweckeinheit entsprechen, so sind wir zwar genöthigt, dieselbe

als

als verschieden anzusehen, von derjenigen, deren Wirkungen wir für physisch nothwendig halten, und in Ansehung derselben die Zweckbeziehung eine ganz zufällige Relation ist, da ihre Wirkungen ohne alle Hinsicht auf Zwecke, für nothwendig begriffen werden: aber diese Causalität zu bestimmen, kann unsere Sache nicht seyn. Und obgleich der Begriff, wodurch wir sie denken, der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes wegen, kein anderer, als der einer Causalität nach Begriffen, seyn kann, so ist derselbe doch kein bestimmender Begriff, wodurch wir etwas vom Object aussagen, sondern lediglich ein, wiewohl subjectiv-nothwendiger, Begriff, zum Behuf der reflectirenden Urtheilskraft. Eben daher aber, weil dieser Begriff nicht objectiv gültig, und dagegen der Begriff von der der bloßen Materie zukommenden Causalität, sich selbst zu organisiren und zu einem Ganzen sich zu bilden, allerdings objectiv gültig ist; so urtheilen wir, daß beide Causalverhältnisse, das durch den regulativen Begriff von Zweckbeziehung gedachte, und das im Mechanism der Natur bestehende, zusammen in einem einzigen Princip verbunden seyen, welcher höchster Grund der Natur aber nur als das Substrat derselben gedacht werden kann. Unter dieser Vorstellung ist es erlaubt, auch die gesammte Natur als ein System nach Zwecken zu betrachten. Da, wo wir die Existenz der Objecte aus mechanischen Gründen, für nothwendig halten, kann keine Beziehung auf Zwecke im Ernst stattfinden. Finden wir dergleichen Zusammentreffungen der Gegenstände, die nur unter Voraussetzung von Endursachen möglich zu seyn scheinen,

so

so überraschen sie uns; aber alle diese Zweckbeziehung sehen wir doch nur für ein bloßes Spiel der Phantasie und für gänzlich zufällig an, weil wir einen Erklärungsgrund haben, woraus wir ihre Nothwendigkeit begreifen. In der Beziehung dagegen der Natur auf ein uns unbekanntes Substrat derselben, können auch die nach mechanischen Gesetzen erklärbaren Erscheinungen durch den Begriff der Zweckmäßigkeit gedacht werden. Wir setzen jedoch damit keinesweges diesen Begriff in die Stelle des Mechanisms, welches der empirischen Naturvorstellung eben sowohl zuwider seyn würde, als die Substitution des Mechanisms an die Stelle der Zweckverbindung derjenigen Objecte, die wir nur als Naturzwecke denken können. Die Natur bloß als Object der Erfahrung betrachtet, muß nothwendig nach dieser zwiefachen ganz verschiedenen Causalität erwogen werden, und wenn gleich der Begriff, wodurch wir die der organisirten Körper denken, nicht bestimmend ist, so muß sie doch von der, die der Materie, sofern wir ihr bewegende Kräfte beylegen, zukömmt, verschieden, mithin mit derselben lediglich als cordinirt vorgestellt werden. Dagegen kann die letzte der ersten als subordinirt betrachtet, und diese Vorstellung auf die gesammte Natur bezogen werden, wenn wir dieselbe als Inbegriff der Erscheinungen auf ein Etwas beziehen, das wir durch den unbestimmten Begriff eines Grundes denken. Sonach können wir sowohl den Mechanism der Natur, als die Zweckverknüpfungen in ihr, (sofern die letzten, als Wirkungen, der Materie zugeschrieben werden) durch die Analogie

eines

eines Mittels, und in dieser Qualität dem Begriff von Endursachen als subordinirt vorstellen.

Weil aber doch nur in sofern unsere Kenntnisse der Natur, Einsichten in dieselbe genannt zu werden verdienen, als das Bewußtseyn der Nothwendigkeit mit ihnen verbunden ist, und die Zweckeinheit, in der wir das Mannigfaltige eines von uns als Naturzweck beurtheilten Objects zusammenfassen, doch nicht die Einheit eines constitutiven Begriffs ist, so sehen wir hierin den Grund, woher wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Causalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung bloß unserm Vermögen, sie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Auch gründet sich hierauf die Befugniß, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanismus für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabey aber niemals aus den Augen zu verliehren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke, der Vernunft zur Untersuchung, selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen, ungeachtet wir

ihre

ihre Urſachen nothwendig als mechaniſch, nämlich bloß als in der Materie beſtehend, denken müſſen.

Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft.

Einleitung.

In der Analytick der teleologiſchen Urtheilskraft haben wir dieſes Vermögen ſelbſt zergliedert. Wir ſind uns deſſelben an der Thatſache, nämlich einer wirklichen teleologiſchen Beurtheilung gewiſſer Naturweſen, bewußt, und die Critik hatte, als Analytick, dieſe Beurtheilung ins Licht zu ſtellen. Indem ſie ſich bloß an dieſes Factum hielt, entwickelte ſie den ächten Sinn des teleologiſchen Urtheils, welches nur dann ſeine Anwendung findet, wenn die Zweckmäßigkeit eines Naturproducts eine innere iſt, d. h. wenn, um das Ding als Zweck zu beurtheilen, es nicht nöthig iſt, daſſelbe im Verhältniß zu andern Weſen zu beobachten, ſondern wenn die Theile deſſelben in derjenigen Cauſalverbindung ſtehen, worin ſie einander wechſelſeitig hervorbringen, und ſo gemeinſchaftlich ihre Cauſalität äußern, um gerade ein gewiſſes Ding zu erzeugen. Erzeugungen von dieſer Art, können wir nicht mechaniſch erklären, da dasjenige, was nach mechaniſchen Principien erfolgt, nothwendig ſo erfolgen muß, und daher auch die Zuſammentreffung vieler Urſachen zur Hervorbringung irgend einer Wirkung, wenn die phyſiſche Nothwendigkeit derſelben begriffen wird, auf den Begriff des erzeugten Objects nur als zufällig bezogen werden kann. Organiſirte

Pro-

Producte nur allein können als Naturzwecke beurtheilt werden, da es lediglich die Einheit des Begriffs selbst ist, vermittelst welcher wir die Verknüpfung des Mannigfaltigen in ihnen als nothwendig denken können. Diese Exposition lehrte demnach, daß das Urtheil, wodurch wir Objecte für Naturzwecke erklären, lediglich reflectirend sey, und mehr als dieses durfte die Analytick nicht darthun, die nur den Inhalt des Gegebenen darzustellen hatte. Indem aber die Vernunft das Geschäffte unternimmt, und das Unbedingte sucht, um das gegebene Bedingte daran knüpfen zu können, kurz, da sie das Object des Begriffs, dessen sich die Urtheilskraft bloß reflectirend bedient, zu bestimmen sucht, so eröffnet sich eine Dialectick, und zwar eine Antinomie, die aber sonach nicht der Urtheilskraft, sondern der auf das Unbedingte ausgehenden Vernunft, sofern sie dasselbe als Object unter den Bedingungen der Erfahrung vorstellt, eigen ist. Diese Antinomie vollständig vorzustellen, und sie aufzulösen, war das zweyte Geschäffte der Critik. Endlich ist uns noch übrig, das mit dem empirischen Verstandesgebrauch zusammenstimmende Verfahren der teleologischen Urtheilskraft zu zeigen. Es frägt sich aber, ob dieses Verfahren eine wissenschaftliche Methode genannt zu werden verdiene. Die Methode, nach welcher der Mathematiker verfährt, wenn er Wahrheiten erforscht, ist seiner Wissenschaft eigen. Sie ist dieselbe Methode, nach welcher diese Wissenschaft selbst errichtet ist. Kann es nun wol eine Methode geben, in deren Befolgung die Teleologie, als Wissenschaft, zu errichten möglich wäre?

Eine

Eine jede Wissenschaft muß auf Principien erbauet seyn, und je nachdem dieselben sich entweder auf Erfahrung stützen, oder unabhängig von derselben gewiß sind, ist dieselbe entweder eine empirische oder eine reine Wissenschaft. Was nun die Methode betrifft, so ist dieselbe darin sich überall gleich, daß sie die Wissenschaft von den Principien ausführt, und in ihrem Fortgange sich der schon ausgemittelten Wahrheiten als Erkenntnißgründe anderer Sätze bedient. Zu einer Teleologie reicht uns aber weder die Erfahrung noch die reine Vernunft Principien her. Die erste stellt uns zwar an den organisirten Naturproducten eine unzählbare Menge Beyspiele dar, die wir nothwendig durch den Begriff eines Naturzwecks denken müssen. Aber dieser Begriff selbst ist kein bestimmendes Princip. Und ob es gleich für uns als Menschen nothwendig ist, die Erzeugung dieser Wesen durch Endursachen zu denken: so ist es doch unmöglich, eben diese Ursachen uns empirisch vorzustellen, mithin auch schlechterdings unmöglich, eine Ableitung der Naturproducte von ihnen zu unternehmen. Also kann es kein wissenschaftliches Naturerkenntniß geben, das als eine Folge aus dem teleologischen Princip sollte erkannt werden können. Es gilt bloß für die reflectirende Urtheilskraft, und dasjenige, was wir demselben gemäß an den Objecten kennen lernen, erkennen wir nicht als Folge dieses Princips, sondern nur unter der Leitung desselben; mithin sind diese Erkenntnisse nicht Aufschlüsse in die Natur der Dinge, sondern data, und die Naturbeschreibung ist eigentlich ihre Aufbewahrerin. Es ist hieraus klar, daß die Teleologie

keine Stelle in der eigentlichen so genannten Naturwissenschaft erhalten kann. Noch weiter aber als von dieser ist sie von der Theologie entfernt. Denn nicht allein, daß sie für das Object dieser Wissenschaft eben so wenig bestimmende Principien hat, so hat sie dasselbe auch nicht einmal zu ihrem Gegenstande. Naturerzeugungen und die Ursachen derselben sind ihre Objecte, und ob sie gleich die letztern durch einen Begriff denkt, für welchen sie unmöglich das Object in der Erfahrung finden kann, mithin wol auf einen außer und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiset, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern nur (um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Princip, zu leiten) bloß für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Da also die Teleologie keine eigentliche Wissenschaft ist, so kann es auch keine besondere, ihr eigenthümliche wissenschaftliche Methode geben, die wir noch zu beleuchten hätten. Sofern ein teleologisches Urtheil Anspruch auf einen Grund a priori macht, so gehört die Teleologie in die Critik unserer Erkenntnißvermögen, und nimmt eine Stelle in der Critik der reflectirenden Urtheilskraft ein. Da muß nun dieselbe die Methode, wie nach dem Princip der Endursachen über die Natur geurtheilt werden müsse, enthalten. Indem es nun aber gewiß ist, daß das Princip der teleologischen Beurtheilung der Naturproducte nicht bestimmend ist, so wird sich aus eben dieser Methodenlehre der negative Einfluß, den diese Methode,

so-

sowohl auf die Naturwissenschaft, als auf die Theologie hat, offenbaren.

1) Die Methode über Endursachen zu urtheilen, in Ansehung ihres Einflusses auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft.

Daß organisirte Wesen von uns als Naturzwecke vorgestellt werden müssen, ist gewiß, weil die innere Zweckmäßigkeit ein wesentliches Merkmal ihres Begriffs ist. Aber eben so gewiß ist es, daß dieser Begriff uns keinen Aufschluß in ihre Natur verschafft. Der Natur, mithin den Theilen der Materie dieser Wesen, müssen wir die Causalität beylegen, durch deren wechselseitige Aeußerung Objecte entstehen, deren Begriff von uns nothwendigerweise als ihre Ursache gedacht werden muß. Dieser Begriff von Endursachen ist sonach bloß regulativ, und gleichwohl ist es für uns Menschen nothwendig, durch ihn die Causalität der organisirten Materie zu denken, in die, und ihre besondern, von denen der unorganisirten Materie verschiedenen Bestimmungen, wir dadurch nicht im mindesten dringen. Um deswillen haben wir die Befugniß, dem Mechanism der Natur so weit nachzuforschen, als es uns möglich ist, und denselben selbst an organisirten Wesen zu versuchen, nicht sofern ihnen Organisation zukommt, (denn dieser hängt der Begriff von Zweckmäßigkeit nothwendigerweise an); sondern sofern wir das uns gänzlich unbekannte Princip derselben, so lange wir können, entfernen, und so gewisser-

wissermaßen dasselbe auf eine erste Quelle zurückführen, von wo aus es sich mechanisch verbreitet hat. Dem Naturmechanism auch in Ansehung der organisirten Producte kann man auf diese Art nachgehen, ohne jedoch Hoffnung zu haben, jemals den Punct anzutreffen, in welchem Naturmechanism und Organisation (das Princip der innern Zweckmäßigkeit) zusammenfallen, und zwar nicht daher, weil dieses für sich unmöglich ist, sondern weil es für uns Menschen, als Wesen, deren Erkenntniß unter gewissen Bedingungen steht, unmöglich ist, und dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein Erkenntniß des Substrats der Natur erforderlich seyn würde. Demnach, soweit man auch den Mechanism der Natur etwa verfolgen könnte, so bleibt es doch schlechterdings nothwendig, irgend eine ursprüngliche Organisation in solchen Wesen, deren Begriff als Naturzweck unbezweifelt gegründet ist, zum Grunde zu legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder auch neue Gestalten eines und desselben Dinges, die aber immer diesem ursprünglichen Zwecke gemäß sind, zu entwickeln. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen, in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einiger und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile, eine so große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung

nung in das Gemüth fallen, daß hier wol etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten seyn möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bey aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu seyn scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu seyn scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich bis zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Crystallerzeugungen wirkt,) die ganze Technick der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint. Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frey, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn sie alle durchgängig unter einander verwandt und aus einer Quelle entsprungen seyn sollen) entstehen zu lassen. Er kann den Mutterschooß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande hinausging, (gleichsam als ein großes Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger

ger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebähren lassen; bis diese Gebährmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beylegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Selbst, was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr so abgeänderter Character erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage, zur Selbsterhaltung der Art, beurtheilt werden.

Wenn aber auch die Erfahrung immer mehr Spuren von einem in organisirten Naturerzeugungen befindlichen Mechanism aufzuweisen haben sollte, wie denn der angeführte Fall, von Uebertragung gewisser Characterzüge und Aehnlichkeiten der Eltern auf die Kinder, und die Art, auf welche die Kunst der Natur in ihrem Fortpflanzungsgeschäffte, im Thierreich sowohl als Pflanzenreich zu Hülfe kommt, Beweise davon sind, und wenn man auch zu der obigen Hypothese einer durchgängigen Verwandtschaft und mit dem Mecha-

chanism der Natur gleichlaufenden Abstammung der organisirten Wesen, aus einer einzigen ursprünglichen Quelle, durch die Erfahrung hinlänglich berechtigt seyn sollte, so würde man damit doch keinesweges das ursprüngliche Princip der Organisation vorbeygehen, sondern es nur aufschieben. In dem gänzlichen Vorbeygehen desselben besteht die sogenannte generatio aequivoca, die deswegen ungereimt ist, weil sie dasjenige, was von uns nothwendig als durch Endursachen hervorgebracht gedacht werden muß, zu einem Product des blinden Naturmechanisms macht. Es ist nicht einerley, die Zusammenstimmung gewisser Wirkungen als zweckmäßig beurtheilen, wenn wir ihre mechanischen Ursachen kennen, oder, Naturwesen als organisirt sich vorstellen. In dem ersten Fall beurtheilen wir die Beziehung auf einen Zweck sofort als zufällig, da die Relation auf den Mechanism, die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Mannigfaltigen uns erhalten läßt; im zweyten, verhilft uns dieser dazu nicht, und die Zusammenstimmung der Theile zu einem Zweck ist zu deutlich, als daß wir die nothwendige Einheit des Erkenntnisses (die Vorstellung derselben als Begebenheiten) im Mechanism finden könnten. Demnach, wenn es uns gleich erlaubt ist, die Organisation in ihrem Fortgange, uns als mechanisch vorgehend vorzustellen, ja, wenn wir gleich sogar Beruf haben, die Möglichkeit dazu aufzusuchen, indem wir, nur sofern wir es vermögen, an Einsicht in die Natur reicher werden: so ist es doch nothwendig, ein ursprüngliches Princip der Organisation, das heißt, eine Causalität in der Materie, die von derjenigen verschieden

ist,

ist, die mechanisch, mithin so, daß ihre Wirksamkeit keine Beziehung auf Zwecke verstattet, thätig ist, und die wir der Natur unsers Erkenntnißvermögens wegen, als eine Causalität nach Begriffen, obgleich nicht bestimmend, denken müssen, anzunehmen.

Es ist aber auch durchaus nothwendig, dem teleologischen Princip unserer Beurtheilung der organisirten Wesen, den Mechanism beyzugesellen, denn, wenn wir gleich genöthigt sind, ein von dem unabsichtlichen Mechanism verschiedenes Princip der Causalität ihren Ursachen beyzulegen, so sind sie doch Naturproducte, und diese Ansicht hindert uns, den vollständigen Grund ihrer Erzeugung worin anders, als in der Materie zu setzen. Aber der Begriff von der Materie enthält das Merkmal der Leblosigkeit, mithin die Vorstellung von unabsichtlich wirksamen Ursachen. Die Möglichkeit der Vereinigung beider Principien, wovon das eine die vollständige Ursache der organisirten Producte in die Materie setzt, eben dadurch aber diese Ursachen zu mechanischen macht, mithin auch mechanische Erklärungen an ihren Erzeugungen zu versuchen berechtigt, und das andere die Ursache dieser Producte als nach Begriffen wirkend vorzustellen verlangt, können wir nicht begreifen, weil das Vereinigungsprincip nirgendwo, als im Uebersinnlichen liegen kann. Nach dem erstern dürfen wir mit organisirten Körpern Versuche machen, um die Regeln auszumitteln, wornach wir ihre Erzeugungen nach unserer Willkühr lenken können. Wegen des zweyten aber, und weil es nothwendig ist, die Einheit des Mannigfaltigen in diesen Wesen als Zweck-

einheit

einheit zu denken, werden wir doch niemals dahin gelangen, die Organisation selbst uns als mechanisch vorzustellen, sondern müssen der Materie in Beziehung auf dieselbe eine eigene Causalität zuschreiben, die wir aber auf keine Art bestimmen können.

Wenn man nun ein besonderes, der Materie, sofern sie organisirt ist, beywohnendes Princip annimmt, so kann es nur zwey Wege geben, auf welchen man sich die Beygesellung desselben zum Mechanismus der Materie vorstellen kann, nämlich man nimmt entweder an, daß dieses Princip in jeder neuen Erzeugung unmittelbar wirksam sey, und (wenn man den regulativen Begriff von Endursachen in einen constitutiven verwandelt,) daß die oberste Welturſache, ihrer Idee gemäß, bey Gelegenheit einer jeden Begattung, der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung gegeben; oder man setzt, lediglich eine ursprüngliche Organisation, welche im Fortgange der Zeugungen sich des Mechanisms selbst bedient. Wenn man diese ursprünglich besondere, von allem Mechanism verschiedene Causalität, durch den Begriff sich vorstellen will, wodurch man sie allein denken kann, so nimmt man an, daß ein verständiges Princip, in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht habe, vermittelst welcher ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstöhrung arbeitenden Natur continuirlich ersetzt wird. Die erste Vorstellungsart ist der Occasionalism der Hervorbrin-

gung

gung organisirter Wesen, die zweyte der Prästabilism derselben. Wenn man den erstern annimmt, so geht alle Natur hiebey gänzlich verlohren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit solcher Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der Prästabilism kann nun wieder auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen, entweder als das Educt oder als das Product des erstern. Das System der Zeugungen als bloßer Educte heißt das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie. Nach diesem sind alle einzelne organische Wesen von der obersten Macht ursprünglich erschaffen worden, und die Zeugungen sind mechanische Operationen, wodurch lediglich die Auswickelung der Theile des schon fertigen Embryo bewirkt wird. Die Theorie der Zeugungen als Producte ist die der generischen Präformation oder das System der Epigenesis, und kann auch im Gegensatz der vorigen die Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) heißen, weil nach demselben ursprünglich, aus einem übernatürlichen Princip nichts weiter, als die Anlage zur Organisation, der Materie ist gegeben worden. Die Vertheidiger der Evolutionstheorie machen alle organische Wesen zu unmittelbaren Werken der göttlichen Macht, und wollen dieses doch nicht nach der Art des Occasionalisms thun, als wenn es nicht einerley wäre, übernatürlicher Weise, im Anfange oder im Fortlaufe

der

der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anstalten, durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstöhrenden Kräften der Natur litte, und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermeßlich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Wenn gleich die Vertheidiger der Epigeneſis eben sowohl als die der individuellen Präformation, (wie denn dieſes nothwendig iſt) die Organisation auf einem Princip beruhen lassen, das von jedem mechanischen Erklärungsgrunde verschieden iſt, und es auch sonach nothwendig iſt, dasselbe dem übersinnlichen Grunde der Natur anzuheften, auf welchem vieleicht in einem einzigen Princip, sowohl dasselbe, als auch aller Naturmechanism beruhen mag, so haben jene doch vor den letzten den unverkennbaren Vorzug, daß ſie durch Verengung jenes Princips, die Größe des uns Unbegreifbaren vermindern. Sie bringen dasselbe gleichsam nur auf einen Punct, indem ſie der Natur auch das Geschäffte der Fortpflanzung, und nicht die bloße Auswickelung der schon präformirten Geſchöpfe überlassen. Ueberdem spricht gänzlich die Erfahrung für dieſe Theorie. Denn so wenig dieſe auch lehren kann, noch jemals lehren wird, wie es zugehe, daß die Theile eines organiſirten Weſens ſich zu dem Begriffe eines Zwecks zuſammenfinden, eben deswegen nicht, weil wir ſie

als

als Zwecke beurtheilen müssen, so sind wir doch fähig, eben diese organische Operationen auf vielfache Weise unsern Absichten zu unterwerfen, und sie mithin mechanisch fortgehen zu lassen, ungeachtet wir diese Producte des uns unbekannten Princips, ihrer Zweckverbindung wegen, organisirte nennen müssen.

2) Die Methode über Endursachen zu urtheilen, nach ihrem Einflusse auf die Theologie.

Der Unterschied der äußern von der innern Zweckmäßigkeit ist vorhin gezeigt worden. Formen, deren Daseyn wir aus mechanischen Gründen für nothwendig halten, verstatten keine im Ernst gemeynte teleologische Beurtheilung. Und treffen wir auch in der Natur, nach dem Mechanism derselben erzeugte Producte an, die insgesammt zur Hervorbringung, oder Erhaltung eines gewissen Wesens concurriren, so sehr, daß dieses Verhältniß gänzlich das Ansehen desjenigen von Mittel zu Zweck in unsern Augen erhält; so wird diese Beurtheilung nicht allein durch einen Blick auf den Mechanism dieser Erzeugungen, der den Begriff der Naturnothwendigkeit in sich schließt, und wornach die Einheit des Erkenntnisses, in einem ganz andern, und constitutiven, nämlich dem Naturbegriff der Causalität gegründet ist, sondern auch dadurch unmöglich gemacht, daß wir entweder dasjenige, wozu so viele Ursachen als Mittel zusammenstimmen, oder doch irgend ein Wesen, in Beziehung auf welches, auch jenes bloß Mittel wäre, als einen letzten Zweck müßten

anse-

ansehen können, wozu uns aber alle Naturbetrachtung nicht berechtigt. Mit der innern Zweckmäßigkeit verhält es sich auf eine ganz andere Art. Unangesehen, ob auch die Wirklichkeit desjenigen, das wir als Naturzweck beurtheilen, Zweck sey, oder nicht, beruht schon die Vorstellung der bloßen Möglichkeit eines solchen Objects auf dem Begriff eines Zwecks. Lediglich in Beziehung auf diese Wesen können auch unorganisirte Objecte als äußerlich zweckmäßig vorgestellt werden. Luft, Erde und Wasser waren freylich nöthig, wenn Gebirge seyn sollten. Aber diese enthalten nichts in sich, was sie als Zwecke zu denken berechtigt. Dagegen, da organisirte Wesen so gedacht werden müssen, so sind wir schon hiedurch genöthigt, diejenigen Objecte, deren Existenz zu der Erhaltung derselben nöthig ist, als Mittel zu betrachten. Die innere Zweckmäßigkeit, welche von der äußern sonst jederzeit verschieden ist, fällt mit derselben in einem einzigen Fall zusammen, und dieser ist die Zweckmäßigkeit der beiden Geschlechter von einer Gattung. Denn beide machen zusammen allererst ein organisches Ganzes aus, und deswegen veranlaßt die Frage nach dem Zwecke der Zeugungstheile eines organischen Körpers zwar, über ihn hinauszugehen, aber die Antwort bleibt indessen bey eben diesem organischen Ganzen.

Indem nun aber der Begriff von einem Dinge als einem Naturzweck schon vor der Frage, wozu es dasey, möglich ist, und organisirte Körper dadurch gedacht werden müssen, wenn auch in Ansehung ihrer diese Frage unbeantwortlich seyn sollte: so kann man dieselbe

selbe doch auch nicht füglich umgehen. Wir können diese Dinge lediglich als Wirkungen von Endursachen ansehen, und mit dieser Vorstellung ist der Begriff eines Endzwecks nothwendigerweise verbunden. Sonach muß aber entweder ein solches Wesen selbst als Endzweck, oder es muß als Mittel zu einem solchen Zweck, welches ein anderes Ding ist, vorgestellt werden.

Allein, hier offenbaren sich Schwierigkeiten, die wir bey dem bloßen Begriff eines Dinges, als eines Naturzwecks, gar nicht antreffen. Denn, welches soll dieses so vorzügliche Naturwesen seyn, welches wir befugt wären als Endzweck zu denken? Soviel ist gewiß, daß, wenn es ein solches Wesen gäbe, dasselbe organisirt seyn müßte, weil organisirte Körper schon für sich selbst Zwecke sind, unorganisirte aber, für sich selbst betrachtet, gar nichts, was einen Zweck betrifft, zu denken Anlaß geben. Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beynahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Product des Mechanismus der Natur, welches sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniß aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben läßt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlaßt die Frage: Wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltigen Gattungen über die Erde habe verbreiten können; so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese Pflanzenverzehrende Thiere da? Die

Ant-

Antwort würde etwa seyn: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann. Aber man könnte auch mit dem Ritter Linné sagen: die gewächsfressenden Thiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstöhrenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt seyn möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Was aber am meisten verdient bemerkt zu werden, ist Folgendes. Die Beurtheilung eines Objects als eines Naturzwecks, gründet sich auf die Unmöglichkeit eines mechanischen Erklärungsgrundes. Daß auch in der geringsten Pflanze die Theile jederzeit in der Verbindung stehen, worin ein jeder um aller übrigen willen da ist, das macht die Anwendung des Begriffs eines Zwecks auf diese Objecte nothwendig. Da

sie

sie aber doch Naturproducte sind, so wissen wir a priori, daß eben diese ursprüngliche Zweckbeziehung mechanisch behandelt werden kann. Mit dem Princip der Organisation verhält es sich darin nicht anders, wie mit den Grundkräften der Materie, daß wir uns so wenig von jenem als von diesen einige Rechenschaft geben können. Aber da wir sie doch als der Materie inhärirend vorstellen müssen, so stehen ihre Wirkungen nothwendigerweise unter dem Naturgesetz der Causalität, welches nichts mit Zweckverknüpfung, die der Natur zuzuschreiben wäre, zu thun hat. Wir können unsere ganz eigene Willkühr der Natur darin vorsetzen, und das Wachsthum der Pflanzen, die Triebe der Thiere, gerade so, als die Eigenschaften der Luft und des Feuers, unsern Absichten gemäß lenken. Also, gerade in Ansehung der Frage: wozu nützt dieses oder jenes organische Wesen? da kann die als Zweckeinheit von uns aufgenommene Natur keine Antwort geben, weil diese Zweckeinheit nur das Princip der Organisation betrifft, und um diese Frage zu beantworten, wir bloß auf den Mechanism aufmerksam zu seyn nöthig haben, da sie aber dann nicht mehr einerley mit der ist: welches ist der Zweck der Natur in Ansehung dieses Products?

Diese Vorstellungsart der Zweckverbindung in der Natur, welche die Theorie der generischen Präformation ausmacht, stimmt auch, wie nothwendig, mit der Erfahrung zusammen. Denn soll unter den Naturwesen, dasjenige Ding gefunden werden, das als Endzweck existirt, so würde wol der Boden, worauf es wohnen soll, das erste seyn, welches die Natur

sei-

seiner Lebensart angemessen würde eingerichtet haben. Aber, wenn wir das feste Land betrachten, so finden wir dasselbe zu allen Zeiten furchtbaren Verwüstungen unterworfen, und sind genöthigt, die ganze jetzige Gestalt desselben als eine Folge feuriger Eruptionen und solcher Empörungen des Meers, die wahrscheinlich durch Verruckung der Achse der Erde verursacht worden, zu halten. Wenn auch gleich die gegenwärtige Beschaffenheit des Erdbodens für das Fortkommen der so verschiedenen organischen Geschöpfe zweckmäßig genug befunden wird, so ist es doch nicht leicht möglich, derselben den Werth eines Mittels beyzulegen, da wir ihre Entstehung nach dem Mechanism zu erklären wissen. Mit welchem Rechte können wir denn wol den Menschen für den Endzweck der Schöpfung halten, da alles was zu seiner Erhaltung und zur Fortpflanzung seines Geschlechts dient, gänzlich mechanisch und unabsichtlich die Natur herbeygeschafft hat. Und wenn auch der Mensch, durch die ihm für andern organischen Geschöpfen zu Theil gewordene Fähigkeit des Verstandes, leichter als diese, in jenen Naturverwüstungen seinem Untergange hat entgehen können, so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, daß, wenn ein über die andern allgemeinwaltender Mechanism der Natur eingeräumt wird, er als darunter mitbegriffen angesehen werden muß.

Diese Betrachtung über die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge giebt uns demnach keine Auskunft in Ansehung der Frage nach einem letzten Zweck der Natur, und zwar aus dem einleuchtenden Grunde,

weil dasjenige, was wir als äußerlich zweckmäßig beurtheilen, seinem Daseyn nach, als mechanisch nothwendig von uns muß angesehen werden. Allein es giebt noch einen Weg zur Auflösung dieser Frage. Es bleibt uns nämlich noch übrig, nachzuforschen, ob nicht in der innern Zweckmäßigkeit eines organisirten Wesens, mithin in dem Princip seiner Organisation selbst, der Bestimmungsgrund für uns liegen möge, es als Endzweck zu denken. So wie aber vorher der Begriff eines Naturzwecks, durch den wir überhaupt organisirte Wesen denken, zwar nicht constitutiv und objectiv gültig, jedoch für uns nothwendig war, so daß wir mit Recht sagen können, es sey ungereimt, diese Naturdinge als mechanische Erzeugungen anzusehen, so würde auch der Begriff eines Endzwecks, wenn wir ihn in irgend einem organisirten Wesen bewährt fänden, lediglich regulativ seyn. Er würde aber als ein sich ebenfalls auf das Princip der Organisation beziehender Begriff für uns nothwendigerweise gelten, eben sowohl als der eines bloßen Naturzwecks.

Unter allen organisirten Geschöpfen auf der Erde, ist der Mensch das einzige, das sich einen Begriff von Zwecken machen, und welches die ganze ihn umgebende Natur als Mittel zu seinen Zwecken betrachten kann. An ihm haben wir dasjenige Naturwesen, wovon wir die Naturbestimmung, daß er Endzweck seyn soll, aussagen können, und zwar mit demselben Rechte und auf dieselbe Art, als wir uns ihn und jedes organisirte Product als Naturzweck denken. Diese innere Beschaffenheit des Menschen haben wir nunmehr nur noch zu beleuchten. Von den Zwecken nämlich,

lich, die sich der Mensch selbst setzt, muß es abhängen, ob er seiner Naturbestimmung, Endzweck zu seyn, entspricht oder nicht. Alle Zwecke, die der Mensch haben kann, und wozu er der Natur in ihm und um ihn sich als Mittel bedienen kann, sind aber von zweyerley Art. Sie sind entweder gewisse bestimmte Objecte, die der Mensch, um sich glücklich zu fühlen, begehrt, oder sie machen die bloße Tauglichkeit zu allerley Zwecken aus, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Demnach ist entweder die Glückseligkeit oder die Cultur des Menschen derjenige Zweck, den er sich selbst geben muß, um als Endzweck der Natur betrachtet werden zu können.

Sollte der glückliche Mensch der Endzweck der Natur seyn, so müßten wir die Natur überall bereit und entgegenkommend finden, um seine Wünsche zu befriedigen. Allein, wir haben schon vorher gezeigt, daß, ob wir gleich das innere Princip eines organisirten Körpers, durch keinen andern Begriff als den der Zweckeinheit uns vorstellig machen können, es doch schlechterdings nothwendig sey, die Wirksamkeit dieses Princips sich mechanisch vorzustellen. Diesem gemäß ist es unmöglich, die Befriedigung der Wünsche des Menschen als Zweck der Natur anzusehen, da dieselbe, wenn sie sich ereignet, nur als mechanisch nothwendig von uns gedacht werden kann. Wir nennen die attractiven und repulsiven Kräfte der Materie, Grundkräfte, und zeigen damit an, daß wir uns kein höheres Princip denken können, um sie davon abzuleiten. Aber, eben daher, weil wir an der Materie

einen Naturgegenstand haben, so sind wir fähig die Gesetze ihrer Causalität zu erforschen, und denselben gemäß die Nothwendigkeit ihrer Wirkungen zu denken. So ist es auch mit dem Princip der Organisation beschaffen. Obgleich dasselbe in jedem organischen Ganzen, sich als ein Vermögen, Producte, die wir nur als Zweck denken können, hervorzubringen, offenbart, und obgleich wir den Menschen, diesem Princip nach, als Naturzweck, ja sogar als Endzweck denken müssen, so ist es doch nothwendig, diese ursprüngliche und von uns nicht begreifbare Causalität in solchen Körpern, unter mechanischen Bedingungen zu denken. In einem Saamenkorn liegt die Anlage versteckt, ein Baum zu werden. Aber, so bewährt auch der Begriff der Zweckmäßigkeit ist, den wir auf sie anwenden, so müssen wir doch die Aeußerungen dieses Vermögens als mechanisch nothwendig, das Wachsthum und die Art der Auswickelung des Gewächses von Umständen, deren Zusammentreffung nicht als Zweckverbindung gedacht werden kann, abhängig ansehen. Wenn also auch der Mensch des ursprünglichen Princips seiner Organisation wegen, von uns nicht bloß überhaupt als Naturzweck, sondern sogar als Endzweck der Natur zu beurtheilen ist, so kann das letzte doch nicht geschehen, sofern man die ihn umgebende Natur, als seinen Begierden entsprechend, mithin ihn von der Natur als zur Glückseligkeit bestimmt, ansehen wollte, weil diese Verknüpfung schlechterdings als mechanisch zu betrachten ist. Ueberdem ist der Begriff von Glückseligkeit eine bloße Idee eines Zustandes, die der Mensch alle Augenblicke sei-

nes

nes Leben ändert, so daß es unmöglich ist, daß die Natur, wenn sie auch gänzlich seiner Willkühr unterworfen wäre, ein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff, und so mit dem Zweck, den jeder sich willkührlicherweise vorsetzt, übereinzustimmen. Und gesetzt auch, die Natur böte unablässig dem Menschen die Mittel zur Befriedigung seiner Begierden an, so würde es doch unmöglich seyn, ihn vollständig zu befriedigen, weil diese Begierden gränzenlos sind. Dagegen lehrt die Erfahrung, was man, auch ohne von ihr belehrt zu seyn, wissen kann, daß die Natur den Menschen so wenig zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, daß sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u. dgl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, daß das Widersinnische der Naturanlagen in ihm ihn noch in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarey der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bey der wohlthätigsten Natur außer uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur derselben in uns nicht empfänglich ist.

Wir haben in der innern Zweckmäßigkeit des Menschen, weil er nämlich der Zwecke selbst fähig ist,

die

die Befugniß gefunden, ihn als Endzweck zu denken. Will man aber die Glückseligkeit des Menschen als den letzen Zweck der Natur ansehen, so ist es doch wiederum die äußere Zweckmäßigkeit der Naturdinge, in der man dem Begriff eines Endzwecks der Natur Haltung zu geben sucht, und die so nicht zu erreichen ist, da die Verknüpfung der für äußerlich zweckmäßig beurtheilten Dinge mechanisch ist. Demnach ist es lediglich die Bedingung, unter der der Mensch als der Zwecke fähig vorgestellt werden kann, was uns ihn als Endzweck zu denken berechtigen darf. Diese besteht aber in dem freyen Zustande seines Willens, worin derselbe von sinnlichen Bestimmungsgründen, das heißt, von der Materie des Willens nicht gefesselt, und dadurch nicht der Zwecke überhaupt unfähig ist. Diese Cultur, die negativ ist, und daher die der Disciplin heißen müßte, ist die wesentliche Bedingung des Menschen, der der innern Zweckmäßigkeit wegen als Endzweck soll angesehen werden können. Die Macht der Begierden macht den Menschen unfähig frey zu wählen, und ist daher dem Begriff gerade entgegen, weshalb es möglich ist, ihn als einen Endzweck der Natur zu beurtheilen. Der positive Theil der Cultur ist aber die der Geschicklichkeit. Geschicklichkeit ist das Vermögen, Zwecke, die man möglicherweise einmal haben könnte, zu erreichen. Glückseligkeit ist freylich das Ziel, wohin der Mensch strebt; aber es fehlt so viel daran, daß sie auch Endzweck der Natur seyn sollte, daß nicht allein, sie keinesweges als absichtlich wohlthätig gegen ihn zu beurtheilen ist, sondern auch der Mensch, sofern er blindlings, um sie

zu

zu erreichen, sich seinen Begierden überläßt, der wesentlichen Eigenschaft verlustig geht, wornach er sich selbst als Endzweck denken kann. Er ist ein Sclave der Natur und nimmt in der Stufenleiter der Naturdinge lediglich den Rang eines Mittels ein, wenn er sich als ihren Günstling betrachten und die Befriedigung seiner Neigungen, die ihm die Natur nur zum Sporn der Cultur gegeben hat, von ihr erwarten will; und er ist dagegen Herr derselben, wenn er frey von dem Zwange der Begierden, die Bestimmungsgründe seines Willens in sich selbst trägt, und nun nicht mehr als Mittel angesehen werden kann, weil er durch Abschaffung aller empirischen Bestimmungsgründe, sich selbst aus der Kette der Naturwesen, worin er sonst ein Glied ist, herausgenommen hat.

Was aber die Cultur der Geschicklichkeit betrifft, so kann sie in der Menschengattung überhaupt nicht wohl erhalten werden, als vermittelst der Ungleichheit der Stände, da die größte Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens, gleichsam mechanisch, ohne besonders Kunst dazu zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer, besorget, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit, und wenig Genusses, gehalten wird. Es ist nur zu besorgen, daß diese Cultur, jener (der Disciplin) oft im Wege sey, indem, da wir durch Geschicklichkeit Zwecke zu erreichen wissen, die nicht die unentbehrlichsten Bedürfnisse zur Erhaltung des Lebens sind, daraus ein Hang zum Entbehrlichen (der, wenn er schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt,

fängt, Luxus heißt) entspringen kann. Unterdrückung der niedrigern, und Ungenügsamkeit der höhern Stände, sind die Folgen davon. Aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebey erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freyheit, gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Dazu aber wäre doch noch ein Weltbürgerliches Ganzes, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung ist der Krieg unvermeidlich, der, wenn ihn gleich Herrschsucht, Ehrsucht, und Habsucht hervorbringen, gleichwohl zu einem solchen System ein Vorbereitungsmittel abgiebt, und ohngeachtet der schrecklichsten Plagen, womit er das Menschengeschlecht verfolgt, gleichwohl ein Mittel ist, viele Talente in uns zu entwickeln, und die Cultur in der Menschengattung auf einen höhern Punct zu führen. Wenn aber auch der positive Theil der Cultur, der Fortschritt in Künsten und Wissenschaften, durch die Verursachung neuer, vorher nie gekannter Bedürfnisse, jener negativen Ausbildung, die in der Befreyung des Menschen von der Gewalt

der

der Neigungen besteht, hinderlich ist, so ist er derselben doch auch beförderlich, weil er den Menschen der Rohheit entzieht, und ihn dadurch fähiger für die moralische Ausbildung macht.

Das also, daß wir organisirte Wesen als Naturzwecke denken müssen, zieht nun zwar die Frage, wozu sie da sind, und den Gedanken eines Endzwecks nach sich; aber eine gegründete Antwort darauf läßt sich nicht finden, wenn man empirisch dasjenige Wesen aufsucht, zu dessen Existenz und Erhaltung die gesammte Natur zusammenstimmt. Die Zweckverbindung, wodurch wir die Verknüpfung des Mannigfaltigen in den organisirten Körpern denken müssen, geht bloß das Princip der Organisation an; die diesem Princip gemäß verfahrende (sich organisirende) Natur muß aber nothwendigerweise unter mechanischen Bedingungen vorgestellt werden, und diese Vorstellung giebt dem Gedanken an einen Endzweck der Natur nicht Raum. Werfen wir dagegen unsern Blick auf den Begriff eines vernünftigen Wesens, (des Menschen, als des einzig uns bekannten vernünftigen Naturwesens,) so ist es wiederum eben so gewiß, daß wir ihn als Endzweck denken müssen, als der Begriff eines bloßen Naturzwecks, dadurch wir ihn denken, für uns Gültigkeit hat. Allein, es ist auch nicht der unter empirischen Bedingungen stehende Mensch, (der Mensch als Naturwesen betrachtet) den wir so denken können; sondern es ist dasjenige Wesen, welches der Zwecke selbst fähig ist, und demnach nur in sofern als er unter dieser formalen Bedingung eines Zweckfähigen Wesens gedacht wird. Mit andern Worten:

ledig-

lediglich der Mensch unter dem Sittengesetz, muß als Endzweck der Schöpfung angesehen werden. In Ansehung desselben hört die Frage auf: wozu existirt er? Indem er sich als ein freyes (moralisches) Wesen beurtheilt, so denkt er sich eben dadurch als Endzweck, und beide Begriffe sind identisch.

Die Physicotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine Moraltheologie (Ethicotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen.

Die Betrachtung der Natur führt uns Gegenstände zu, für die wir keinen andern Begriff, als den eines Zwecks, haben. Nun ist es zwar richtig, daß das Object dieses Begriffs (nämlich der Begriff als Ursache eines Products) nicht gegeben ist; aber die Producte selbst, die wir aus subjectivem Grunde, doch nur, als nach Begriffen möglich, denken können, sind uns gegebene Gegenstände, und insofern dürfen wir sagen, daß Objecte als Naturzwecke uns gegeben sind. Mehr zum Behuf einer Theologie liefert die Erfahrung nicht, und wenn überall eine Physicotheologie soll möglich seyn, so kann sie nur dieses Fundament haben. Um nun von einem als Zweck beurtheilten Objecte auf die oberste Ursache der Natur schließen zu können, so ist nothwendig, daß dasselbe als Endzweck gedacht werde. Dieser Forderung aber widersteht schon der bloße Begriff von einem Naturgegenstande.

stande. Es ist keinesweges unsere mangelhafte Kenntniß der Natur, Ursache, daß wir die Frage, wozu Naturdinge dasind, auf eine für die Vernunft befriedigende Art, nicht beantworten können. Wenn gleich die gesammte Natur, in Ansehung dessen, was sie von Zweckbeziehung enthält, unsern Augen aufgedeckt wäre, so läßt sich doch die Unmöglichkeit, in ihr einen Gegenstand zu finden, der in aller Absicht als letzter Zweck, mithin als Endzweck zu beurtheilen wäre, a priori einsehen. In dem Substrat selbst, der Natur, kann nur das Unbedingte liegen, zu welchem, auf eine uns unbekannte Weise, sowohl alle mechanische Verknüpfung, als diejenige, die wir als Zweckverbindung beurtheilen, im Verhältniß stehen mag. Demnach ergiebt die in der Natur sich vorfindende Zweckmäßigkeit der Gegenstände, sowohl die relative, deren Verknüpfung uns als mechanisch nothwendig erscheint, als auch die innere, der organisirten Wesen, an deren Princip wir genöthigt sind, den Begriff der Zweckeinheit zu knüpfen, uns zwar eine gegründete Veranlassung, über die Natur hinauszusehen, und sie auf einen Punct zu beziehen, der außerhalb aller empirischen Syntheſis liegt; aber eben deswegen ist sie nicht vermögend, den Endzweck zu offenbaren, wozu die Natur überhaupt da ist. Mithin ist es nicht möglich, daß die teleologische Naturbetrachtung einen bestimmten Begriff von einer obersten Weltursache herbeyschaffen und eine Theologie gründen könne. Sie kann zwar dem Gedanken, daß alles in der Welt irgend wozu gut sey, daß die ganze Natur gleichsam als ein organisches Ganzes zu betrachten sey, worin

jeder

jeder Theil als Glied, um aller übrigen willen da-sey, daß also die Natur selbst in ihrem Mechanism in einer gewissen Beziehung zu einem architectonischen Verstande stehe, eine große Bestätigung geben. Allein, wollte man auch darüber wegsehen, daß wir für diese Beziehung durchaus keinen Begriff haben, und daß das Verhältniß von Ursache zur Wirkung nur ein Behelf unserer reflectirenden Urtheilskraft sey, so kann es uns doch nicht erlaubt seyn, der Ursache der Welt mehr Bestimmungen beyzulegen, als die empirischen Data, die wir für ihre Wirkungen aufnehmen, uns berechtigen. Diese aber, da unsere Kenntniß niemals die gesammte Natur befassen kann, sind oft genug dem Begriff, den wir uns von der obersten Intelligenz, veranlaßt durch andere Erscheinungen machen, gänzlich entgegen. Gesetzt aber, daß die Erfahrung uns auf keine Ausnahmen führte, und überall, wo wir hinsehen, die größte Harmonie der Dinge, zu einem Zweckganzen sich uns offenbarte, so würde es doch unmöglich bleiben, den Zweck der Existenz der Natur selbst, das ist, den Endzweck, den ihre verständige Ursach hätte, zu finden, weil dieser als das Unbedingte aller Zweckbeziehung, entweder a priori, oder gar nicht bestimmt werden kann. Ein bestimmter Begriff dieses Wesens ist demnach auf diesem Wege gar nicht erreichbar.

Wenn man die vielen Spuren von Zweckbeziehung sich vorhält, welche die Natur selbst da, wo wir die Verknüpfung als mechanisch nothwendig anzusehen haben, aufzuweisen hat, so wird ein subjectiver Grund, der aber seine Wurzel eigentlich in der practischen Vernunft

nunft hat, in uns rege, die Data der Erfahrung, die nothwendig bedingt seyn müssen, zu ergänzen, und an die Stelle eines Verstandesbegriffs, dem gemäß wir der Ursache nur soviel beylegen, als ihre Wirkung angiebt, eine Idee zu setzen, die sie als absolut-unbedingt vorstellt. Die Alten verfuhren hierin consequent, indem sie sich ihre Götter, theils ihrem Vermögen, theils ihren Absichten und Willensmeynungen nach, sehr verschieden vorstellten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht sehr gemischt antrafen, und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen; so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen. Alles, was wir als Resultat der teleologischen Naturbetrachtung sagen können, ist nur Folgendes. Wir können nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, die Natur in Ansehung ihrer zweckmäßigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes denken. Sonach aber müssen wir uns bescheiden, daß wir in Ansehung dieses Beziehungspuncts nur reflectirend geurtheilt haben. Ob wir denselben, nach der Analogie mit unserem Verstande,

stande, auf eine bestimmende Art denken können, und ob dieser schöpferische Verstand einen Endzweck, mithin etwas, das an und für sich selbst gut ist, worauf als Einheit alles Zweckmäßige in der Natur sich bezieht, vor Augen gehabt habe, da in der Natur alles nur wozu und nichts schlechthin gut ist, oder ob nicht vielleicht diese Ursache nach der Analogie mit dem Instinct der Thiere bestimmend gedacht werden müsse, und dieselbe durch die Nothwendigkeit ihrer Natur, zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmt worden sey, das ist uns durchaus unbekannt. Demnach ist die Physicotheologie nur eine mißverstandene Teleologie, nur als Vorbereitung zur Theologie ist sie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

Wenn man sich nun die durch Naturzwecke, und selbst durch die auch in ihren mechanischen Operationen zur Zweckeinheit zusammenstimmende Natur, veranlaßte Frage, welches der Endzweck sey, wohin dasjenige, was wir als zweckmäßig beurtheilen, als auf einen letzten Beziehungspunct ziele, deutlich denken will, so sieht man wol klar ein, daß man damit mehr frage, als alle Erfahrung lehren kann. Es ist denkbar, daß diese uns an irgend einem Object einen letzten Zweck aufstellen könne. Daß aber derselbe auch als Endzweck zu beurtheilen sey, das heißt, daß dieser Gegenstand nothwendigerweise an sich selbst, und also schlechthin gut sey; das ist etwas, das gar nicht gegeben seyn kann, weil es ein zu dem Gegebenen a priori

priori hinzugedachter Begriff ist, der daher auch, wenn er sich vorfindet, einer solchen Deduction bedarf. Es könnte seyn, daß die Glückseligkeit des Menschen der letzte Zweck der Natur wäre, und daß dieselbe unaufhörlich und ohne alle Ausnahme, auch in ihrem Mechanism, zu diesem Ziel hinstrebte. Gleichwohl würde viel daran fehlen, daß die Glückseligkeit des Menschen auch als Endzweck der Natur zu beurtheilen seyn sollte. Denn die Frage: wozu mußte der Mensch glücklich seyn? würde noch immer gethan werden müssen, wenn wir gleich von der Erfahrung her keine Antwort dafür fänden.

Unabhängig von der Erfahrung denkt der Mensch sich selbst als freyes Wesen, indem er des Vermögens, sich selbst, ohne von empirischen Bestimmungsgründen genöthigt zu seyn, bestimmen zu können, bewußt ist, und dieses Vermögens ist er sich in dem Sittengesetz bewußt. Dieses ist das Princip a priori, wornach er sich selbst und jedes vernünftige Wesen als Endzweck betrachten muß. Aber auch nur der Mensch, sofern das Sittengesetz der Bestimmungsgrund seines Willens ist, sofern er also von der Naturkette der bestimmenden Gründe frey ist, kann so angesehen werden. Hier findet die Frage nicht mehr Statt: wozu er noch gut, und ein guter Wille, wozu der noch tauglich wäre. In sich selbst vereinigt er allen Werth. Unabhängig demnach von der Erfahrung, die uns nicht einmal einen letzten Zweck der Natur vorzuweisen vermag, sehen wir a priori ein, daß unter allen Naturwesen lediglich der Mensch, und zwar auch nur sofern er unter moralischen Gesetzen steht, d. h. ein freyes Wesen

ist,

ist, als Endzweck zu denken sey. Hiemit stimmt, wie natürlich, das gemeinste Urtheil auch der gesunden Menschenvernunft zusammen. Wenn, denkt man, bey aller Vortrefflichkeit der Natur, keine vernünftige Wesen dawären, so würde die Natur in aller ihrer Pracht, doch nichts als eine todte Einöde seyn; das Daseyn des Menschen ist es, das ihr allererst einen Werth geben kann. Diesen Werth erhält sie aber nicht, weil sonach Wesen da sind, die sie beschauen und betrachten. Die Vernunft, die das Unbedingte sucht, wird mit dieser Antwort noch nicht befriedigt. Denn wozu, muß man weiter fragen, wozu sind diese Wesen da, und wozu ist eine Bewunderung dieser überaus großen Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zur Zweckeinheit nöthig, welche Bewunderung nur gerade dadurch möglich wird, daß wir eine Zweckverbindung in der Natur nicht vermuthen. Daß alles um des Menschen willen, damit er glücklich seyn möge, dasey, scheint ein vermessenes Urtheil zu seyn, und läßt die Frage übrig: warum denn glückliche Menschen daseyn müßten? Es ist der Begriff der practischen Vernunft, wodurch wir a priori sittliche Wesen als Endzwecke denken, welcher der Seele dunkel vorschwebt, wenn sie das sonst als zweckmäßig beurtheilte Weltganze als zwecklos beurtheilt, und ihm keinen Werth beylegen kann, wofern sie keinen Menschen hineindenkt. Selbst dann, wenn wir Menschen, die Bösewichter sind, glücklich sehen, ist es unmöglich, an ihrer glücklichen Lage ein Wohlgefallen zu haben, und die Ursache des Mißfallens, das wir an solchen Erscheinungen in der That bey uns spüren, läßt sich leicht begreifen.

Die

Die Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur in so vollem Maaße antreffen, macht uns natürlich auf den letzten Zweck derselben aufmerksam. Was nun lediglich als Endzweck zu denken sey, das liegt vor und gegen alle Belehrung unvertilgbar in unserer practischen Vernunft. Wir werden sonach geneigt zu vermuthen, daß der letzte Zweck der Natur, mit dem, was wir a priori als Endzweck zu denken haben, übereinstimmen werde. Das Glück des Lasterhaften, so wie die traurigen Begegnisse des Tugendhaften, sind aber so viele Widerlegungen dieser Vermuthung, und da wir sonach dieser Vernunfteinheit die Natur nicht angemessen finden, mithin dieselbe bey aller anscheinenden Zweckmäßigkeit, doch eigentlich aus Ermangelung dieser Einheit, nicht als ein Zweckganzes denken können, so wird schon aus einer verfehlten speculativen Absicht unser Mißfallen rege.

Das Resultat der Critik der reinen Vernunft, daß wir nämlich die Gegenstände erkennen, sofern sie uns in der Anschauung gegeben sind, und daß das Substrat der Natur nur ein Punct sey, worauf wir diese Objecte beziehen, ohne doch diese Beziehung auf irgend eine Weise bestimmen zu können, ist vermögend uns mit der Natur wieder zu versöhnen, und jene dem Scheine nach verfehlte Erwartung, daß ihr letzter Zweck auch der Endzweck der Schöpfung sey, wieder zu beleben. Denn eben dadurch, daß wir denselben als Endzweck der Schöpfung vorstellen, beziehen wir die Natur auf das Substrat derselben, und in dieser Beziehung ist es möglich, die Welt als ein nach Zwecken verknüpftes Ganzes zu betrachten. Ja wir haben

hieran ein Princip, die verständige Welturſache als den oberſten Grund im Reiche der Zwecke zu beſtimmen, welches die phyſiſche Teleologie nicht vermochte, die nur unbeſtimmte und eben darum zum theoretiſchen ſowohl als practiſchen Gebrauche untaugliche Begriffe von demſelben veranlaſſen konnte. Da die practiſche Vernunft uns den Begriff eines Endzwecks giebt, ſo werden wir das höchſte Weſen nicht bloß als Intelligenz und geſetzgebend für die Natur, ſondern auch als geſetzgebendes Oberhaupt in einem moraliſchen Reiche der Zwecke denken müſſen. In Beziehung auf das höchſte unter ſeiner Herrſchaft allein mögliche Gut, nämlich die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen, werden wir uns dieſes Urweſen als allwiſſend denken: damit ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen (welches den eigentlichen moraliſchen Werth der Handlung vernünftiger Weltweſen ausmacht) ihm nicht verborgen ſey; als allmächtig, damit er die ganze Natur dieſem höchſten Zwecke angemeſſen machen könne; als allgütig, und zugleich gerecht, weil dieſe beide Eigenſchaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Cauſalität einer oberſten Urſache der Welt als höchſten Guts, unter moraliſchen Geſetzen, ausmachen; und ſo auch alle noch übrige tranſcendentale Eigenſchaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. ſ. w. die in Beziehung auf einen ſolchen Endzweck vorausgeſetzt werden, an demſelben denken müſſen. Auf ſolche Weiſe ergänzt die moraliſche Teleologie den Mangel der phyſiſchen, und gründet allererſt eine Theologie, da die letztere, wenn ſie

nicht

nicht unbemerkt aus der erstern borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Man sieht aber wohl, daß der moralische Grund, woher wir die Welt auf eine verständige Ursache derselben beziehen, auch für sich selbst bestehe, und nicht bloß das physisch teleologische Princip zu dieser Absicht ergänze. Denn es ist für sich und a priori gewiß, daß der Mensch bloß sofern er ein freyes Wesen ist, als Endzweck zu betrachten sey. Obgleich der Begriff eines Naturzwecks, dadurch wir ihn, sofern er überhaupt ein organisirtes Wesen ist, denken, kein constitutiver Begriff ist, so ist es gleichwohl nothwendig, auf Wesen von dieser Art, denselben zu beziehen. Auf gleiche Art verhält es sich aber mit dem Begriff eines Endzwecks, durch den wir den Menschen als organisirtes und freyes Wesen nothwendigerweise denken müssen. Sofern würde nun dieser Begriff zwar wol für unsere reflectirende Urtheilskraft nothwendigerweise gelten, das heißt, wir können den Menschen als ein der Zwecke fähiges und von empirischen Bestimmungsgründen unabhängiges Wesen, nicht anders als nur als Endzweck denken; allein er würde sonach doch ebensowohl als der eines Naturzwecks bloß regulativ seyn. Es ergiebt sich aber, daß die Freyheit des Menschen kein empirisch gegebenes Object ist, sondern daß das Bewußtseyn desselben dasjenige des Sittengesetzes, das a priori gegeben ist, voraussetze. Dieses Gesetz stellt aber den Menschen als Endzweck auf eine constitutive Art dar. Der Mensch soll ihm gemäß sich

ſelbſt und jedes andere vernünftige Weſen, jederzeit als Zweck und niemals bloß als Mittel betrachten. Würde nun jedes Glied im Reiche der Zwecke dieſen objectiv practiſchen Satz auch zu ſeiner Maxime machen, ſo würde die nothwendige Folge davon das höchſte Gut ſeyn. Es kann demnach nicht fehlen, daß der ſittlich gute Menſch bey ſeinen Beſtrebungen dieſes Ziel, wohin ſie gerichtet ſind, vor Augen habe. Gleichwohl iſt daſſelbe, der Natur der Dinge wegen, das heißt, in der Erfahrung unerreichbar, weil die ſtrenge Beobachtung des Sittengeſetzes, des einen moraliſchen Weſens, nicht die aller übrigen nach ſich zieht. Es iſt kein anderer Ausweg übrig, ſich das höchſte Gut als erreichbar vorzuſtellen, als vermittelſt der Vorausſetzung eines moraliſchen Urhebers der Natur, alſo vermittelſt der Beziehung der Natur auf das Subſtrat derſelben, wozu die moraliſche Teleologie die Beſtimmungen (einer moraliſchen höchſten Intelligenz) hergiebt. Die phyſiſche Teleologie gab zwar auch Veranlaſſung, die Natur auf ein Subſtrat derſelben zu beziehen; aber da ſie uns nicht einmal den letzten Zweck der Natur, geſchweige denn den Endzweck derſelben, zeigen konnte, ſo vermochte ſie auch nicht daſſelbe zu beſtimmen. Die erſtere iſt demnach auch für ſich hinlänglich, den Glauben an ein höchſtes Weſen, dem die Natur unterworfen iſt, und eine Theologie zu gründen. Indeſſen iſt die letztere als Propädevtick dazu, durch ihre Darſtellungen derjenigen Naturdinge, die wir nothwendigerweiſe als Zwecke aufnehmen müſſen, und um der Moraltheologie Beſtätigung zu geben, vortrefflich. Will demnach der ſittlich gutgeſinnte Menſch

con-

consequent verfahren, so muß er glauben, daß ein Gott sey.

Aber man würde sehr irren und die Sache umkehren, wenn man urtheilen wollte, daß es nothwendig sey, das Daseyn des höchsten Wesens vorauszusetzen, um tugendhaft handeln zu können. Das Sittengesetz ist ein für sich bestehendes und oberstes objectiv practisches Princip, das keiner anderweitigen Ableitung bedarf, und das durch jede derselben selbst aufgehoben wird. Es gebietet schlechthin und es erhält nicht erst die gebietende Kraft von der Erreichbarkeit des höchsten Guts. Aber da die ihm gemäßen Handlungen doch eigentlich zu diesem Ziele hin gerichtet sind, so kann der Tugendhafte, lediglich unter der Vorstellung der Erreichbarkeit desselben, mithin lediglich unter dem Glauben an Gott, seine sittliche Bestrebungen nicht für vergeblich halten. Einen Menschen aber, dessen Entschluß gut zu seyn, von der größern oder mindern Ueberzeugung jenes Glaubens abhängt, und der sich selbst dieser Abhängigkeit in der Reflexion über sich bewußt ist, worin er denkt, daß, wenn er einmal von dem Satz: es ist kein Gott, überzeugt werden könnte, er gewissenhaft zu handeln aufhören würde, den darf dieses Resultat seiner Ueberlegung versichern, daß es überall um seine sittliche Gesinnung schlecht bestellt sey. Setzet dagegen einen rechtschaffenen Mann, wie etwa Spinoza war, der durch theoretische Gründe verleitet, das Daseyn Gottes leugnet. Wie wird er seine eigne innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, und wie wird er die Zweckmäßigkeit seiner

sittli-

sittlichen Handlungen beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber das Ziel selbst, wohin seine sittliche Bestrebungen gerichtet sind, kann er doch nicht aus den Augen verlieren, weil diese Bestrebungen doch nur dadurch möglich sind, und dieses Ziel ist das höchste Gut. Die Hervorbringung desselben hängt aber nicht ganz von ihm ab. Von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beytritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit, glücklich zu seyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen seyn, und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel,) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. Wenn also auch dieser Wohlgesinnte, bey aller dieser Ueberredung, doch gleichwohl seine Rechtschaffenheit nicht aufgiebt, und

das

das höchste Gut, so viel an ihm ist, thätig hervorzubringen sucht, so muß er doch nothwendig den Zweck seiner sittlichen Handlungen aufgeben, da er von der Unmöglichkeit ihn zu erreichen versichert ist. Nichts bleibt ihm übrig, wenn er, wie es einem nach Vernunft wirksamen Wesen natürlich ist, dasjenige als erreichbar sich vorstellen will, wohin er doch sein sorgfältigstes Bestreben richtet, und wenn er mithin dadurch seinen moralischen Eifer beleben will, als die Annahme des Daseyns eines moralischen Welturhebers.

Da wir die Unmöglichkeit zeigten, für den Begriff eines Endzwecks ein Object vermittelst der Betrachtung der relativen Zweckmäßigkeit der Naturdinge zu finden, so suchten wir dasselbe in der innern Zweckmäßigkeit der schon als Naturzwecke von uns gedachten organisirten Wesen. Es erhellet von selbst, daß ein der Zwecke selbst fähiges, das ist, freyes Naturwesen, von uns durch keinen andern, die Causalität seiner Ursache bestimmenden Begriff, als den eines Endzwecks, zu denken sey. Allein es ist auch offenbar, daß der Begriff der Freyheit kein Naturbegriff ist. Derselbe und mit ihm der Begriff des Menschen als eines Endzwecks ist uns ein constitutiver Begriff nur vermittelst des uns a priori bewußten Sittengesetzes. Hienach ist dieser Begriff eines Endzwecks, nicht, so wie der eines bloßen Naturzwecks, ein reflectirter Begriff. Die Natur kann uns kein Wesen weisen, dessen Causalität nicht durch Natururſachen bestimmt seyn sollte, und das wir mithin als Endzweck zu denken haben sollten. Durch das Sittengesetz bestimmt, den-

ken

ken wir aber den Menschen nicht in sofern als Endzweck, als wir ihn als das Werk einer Intelligenz vorstellen; sondern wir müssen ihn, in diesem Begriff, als das Ziel aller unserer sittlichen Bestrebungen denken. Demnach geschieht die Beziehung des Menschen auf einen moralischen Welturheber aus einem ganz andern Grunde, als die Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Ursache. Der Grund zu der ersten liegt nämlich in der practischen Vernunft, und beabsichtigt die Vorstellung der Erreichbarkeit des höchsten Guts, als des Objects aller Sittlichkeit; die letztere dagegen beruht auf der subjectiven Beschaffenheit unsers Urtheilsvermögens, um die Verknüpfung des Mannigfaltigen in den organisirten Wesen uns als nothwendig vorzustellen. Der Endzweck der Schöpfung ist also ein aus der practischen Vernunft abstammender Begriff, und seinem Ursprunge gemäß beziehen wir diese Welt nicht bloß auf eine verständige Ursache, wie es nach der physischen Teleologie geschah, sondern wir sind genöthigt, diese Ursache auch als ein moralisches Wesen anzusehen. Man sieht aber leicht, daß, obgleich der Begriff eines moralischen Welturhebers für das practische Bestreben des Menschen constitutiv ist, er doch für die theoretische Urtheilskraft bloß regulativ ist. In practischer Absicht ist es nämlich schlechterdings unmöglich, das höchste Gut uns als erreichbar vorzustellen, wofern wir nicht einen Gott annehmen, der durch Verstand und Willen Urheber der Welt ist, und dem wir alle die Eigenschaften beylegen, die zur Hervorbringung des höchsten Guts wir als nothwendig denken müssen. In theoretischer Hinsicht

ſicht denken wir dieſe Eigenſchaften doch nur nach der Analogie mit denjenigen, die wir an Weltweſen von unſerer eigenen Gattung antreffen. Immer iſt es doch eine Beziehung der Natur auf das intelligibele Subſtrat derſelben, die wir damit bewirken, und die wir auf keine Weiſe theoretiſch beſtimmen können. Allein die practiſche Abſicht iſt auch nicht, dieſes uns nothwendig unbekannte Weſen ſeiner für uns unerreichbaren Natur nach zu beſtimmen, ſondern unſerm Willen in ſeinen ſittlichen Beſtrebungen belebende Kraft zu geben.

Dieſer moraliſche Beweisgrund für das Daſeyn Gottes, und (der auf Eins hinausläuft) für die Unſterblichkeit der Seele, liegt in dem menſchlichen Gemüth, und die Critik hat damit nicht einen der Vernunft bis hieher unbekannten Beweis gegeben, ſondern nur eine Vorſtellungsweiſe dem Bewußtſeyn näher gebracht, die der menſchlichen Seele ganz natürlich iſt, und welcher ſie ſich auch zu allen Zeiten bedient hat, ohne jedoch recht zu wiſſen, aus welcher Quelle des Erkenntnißvermögens ſie eigentlich entſpringe; eine Sache, die nur allererſt nach einer Critik der Vernunft erhalten werden kann. Zu einer Zeit, wo die Menſchen noch über die Zweckmäßigkeit der Natur gleichgültig wegſahen, ſie nutzten, ohne ſich dabey etwas anderes, als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, da mußte ſich ſchon das Urtheil unvermeidlich einfinden, daß es im Ausgange nimmermehr einerley ſeyn könne, ob ein Menſch ſich redlich oder falſch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an ſein Lebensende, wenigſtens ſichtbarlich, für ſeine Tugenden

genden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Des Sittengesetzes ihrer Vernunft, wenn gleich nur im handelnden Leben, sich bewußt, hatten sie, obgleich nur auf dunkele Art, eine Vorstellung von dem Ziel, wohin die sittlichen Handlungen gerichtet sind. Nahmen sie nun den Weltlauf für die einzige Ordnung der Dinge an, so mußte es ihnen einleuchten, daß die Aufopferungen und sorgfältigen Bestrebungen des tugendhaft Gesinnten ganz vergeblich seyn müssen, und dieses mußte ihrem Gemüthe noch weit empörender vorkommen, als der blinde Zufall, wenn man denselben als Princip der Naturbeurtheilung unterlegen wollte. Sie konnten demnach sich niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem innern Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache: weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklichwerden soll, im Widerspruche stehen. Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht begründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in so großem Maaße zeigt.

Wenn

Wenn wir die speculative Vernunft in Ansehung der Erkenntniß Gottes befragen, so können wir von ihr keine andere Auskunft erhalten, als daß sie uns zu einer Beziehung nöthigt (die wir aber gar nicht zu bestimmen wissen) der gesammten Natur auf das Substrat derselben. Verkennt sie die Grenze des menschlichen Erkenntnißvermögens, indem sie sich für berechtigt hält, die empirische Syntheſis zu überschreiten, statt an dem Faden derselben zu gehen, so wird sie den Gedanken des schlechthin Unbedingten für eine Erkenntniß aufnehmen, und da eben dieser Begriff, bey allem Anschein von Reichthum, doch gleichwohl sehr unbestimmt ist, ihn mit aus der Erfahrung genommenen Bestimmungen versehen. So wird dann eine Theosophie (der Wahn einer Erkenntniß Gottes aus speculativer Vernunft) entstehen, und in die Stelle einer bloßen Anzeige des schlechthin Unbedingten und als solchen für uns Unerreichbaren, wird eine Dämonologie (eine anthropomorphistische Vorstellungsart des höchsten Wesens) treten; Religion wird entweder in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von andern übersinnlichen Wesen Gefühl, und auf sie wiederum Einfluß haben zu können) oder in Idololatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können) übergehen. Das Argument aus der practischen Vernunft, das nämlich auf dem Sittengesetze in uns beruht, ist von diesen Abgleitungen frey. Ohne es unternehmen zu wollen, die Natur des höchsten Wesens, was sie an sich sey, zu bestimmen, bestimmen

men wir dieselbe bloß in practischer Absicht, um das höchste Gut, als den uns durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzweck, als erreichbar vorzustellen. In dieser Hinsicht hindert uns nichts, auch anthropomorphistische Vorstellungsarten darunter aufzunehmen, und wir fehlen darin so wenig, als wenn wir in der Beurtheilung der organisirten Natur, Absichten zum Grunde legen, ohngeachtet wir nicht fähig sind, dieselbe irgend einem Object anzuheften. In beiden Fällen ist es nur die reflectirende Urtheilskraft, welche die Natur im Verhältniß auf Begriffe betrachtet, deren Objecte außer aller Sphäre des Gegebenen liegen; deren subjective Realität aber, (das ist, die subjective Nothwendigkeit, das Empirische auf sie zu beziehen,) gewiß ist. Da wir nämlich die Erreichbarkeit des höchsten Guts uns nicht anders als vermittelst der Idee eines moralischen Welturhebers denken können; so ist es für uns nothwendig, das höchste Wesen durch Bestimmungen zu denken, die dieser practischen Absicht Genüge thun, wenn sie gleich von uns selbst hergenommen sind.

Nun aber kann freylich nicht geleugnet werden, daß es möglich sey, diesem moralischen Beweise den Beyfall zu versagen. Mit andern Worten heißt dieses: der moralische Beweis ist kein objectiv-gültiger, und dafür hat ihn die Critik auch nicht ausgegeben. Er sagt nichts mehr, als daß der sittlich-gute Mensch, wenn er consequent ist, wenn er dasjenige, wornach er doch eifrig bestrebt ist, als erreichbar sich denken will, nothwendig den Glauben an Gott in sein Gemüth aufnehmen müsse. Mithin

beruht

beruht er auf einem subjectiven Grunde, und zwar keinem andern, als einer schon wohlgegründeten sittlichen Denkungsart. Demungeachtet, wenn er gleich nicht Ueberzeugung nothwendigerweise bewirkt, so wirkt er doch auf Ueberzeugung, und ist von jedem andern, der bloß überredet, sehr verschieden. Der letztere giebt subjective Gründe für objective aus, und muß daher auch allen Einfluß auf das Gemüth verliehren, so bald dasselbe eben diesen Schein aufdeckt. Der erstere, da er auf keinem Schein gegründet ist, und ehrlich aussagt, daß der Beweisgrund bloß subjectiv sey, kann gleichwohl überzeugen, dann nämlich und da, wo er diesen subjectiven Grund antrifft. Von derjenigen Art Beweise, die bloß überreden, ist der sogenannte physicotheologische. Er stellt eine Menge Beyspiele auf, auf welche wir den Begriff der Zweckmäßigkeit anzuwenden genöthigt sind. Indem diese, insbesondere wenn sie organisirte Wesen sind, diesem Begriff so deutlich entsprechen, daß es ungereimt wäre, sich ihm entziehen zu wollen, so hat er den gemeinen Menschensinn auf seiner Seite, und trotzt der nachdenkenden Vernunft, die doch mit der Vorstellung der außer aller Erfahrung liegenden Endursache nicht fertig werden kann. Wenn man aber auch auf die doch nothwendige Forderung des Verstandes, daß das Object eines Begriffs den Bedingungen der Erfahrung gemäß müsse vorgestellt werden können, wenn man von der objectiven Realität des Begriffes versichert seyn will, nicht achten wollte, so bleibt doch dieser Begriff, nach allen Spuren von Zweckmäßigkeit, welche die Natur an sich trägt, gänzlich unbestimmt.

stimmt. Diesem Mangel abzuhelfen, bedient sich der Beweis eines Hanges der Vernunft, Einheit ihren Erkenntnissen zu geben. Demselben ist es angemessen, statt auf viele Ursachen der Natur zu schließen, und statt dieselben nur als sehr mächtig, sehr weise und gütig anzunehmen, ein einziges Wesen als Welturheber, und denselben als allmächtig, allweise, allgütig zu denken, ja demselben zugleich höchste sittliche practische Vernunft beyzulegen, welche Voraussetzung selbst die über Natur und Moralität nachdenkende Vernunft vollständig befriedigt, und gegen deren Denkbarkeit auch nichts Gegründetes gesagt werden kann. Diese doch bloß subjectiven Gründe, laufen mit den objectiven, von der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur, durch einander, und werden mit ihnen für gleichartig ausgegeben. Wenn es um nichts weiter zu thun ist, als ein Fürwahrhalten hervorzubringen, und es gleichgültig ist, ob dasselbe Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sey, so kann man gegen dieses Verfahren nichts einwenden. Die subjectiven Gründe dürfen auch nicht mühsam gesucht werden. Sie liegen offenbar in jeder menschlichen Seele. Wenn aber aus solcher Vermischung, selbst Gefahr in Ansehung des Princips der Sittlichkeit, und Verkennung der Quelle desselben, zu besorgen ist, so ist es Pflicht dem Philosophen, diese Gründe genau zu sondern, und da man sich sonst ihrer nur in der Wirkung auf das Gemüth bewußt ist, diese zu zerfällen, um des Antheils, den die physische Teleologie, und desjenigen, den die moralische Teleologie daran hat, sich bewußt zu werden. Diese Aufrichtigkeit gegen uns selbst muß uns

den

den eigentlichen Nerven des Beweises sehen lassen, und das Fürwahrhalten, das dieser auch allein zu bewirken fähig ist, wird, wenn er gleich bloß subjectiv ist, gleichwohl eine feste Ueberzeugung und nicht Ueberredung seyn, wenn wir ihn nämlich für das halten, was er ist, und wir die subjective Bedingung seiner Gültigkeit in uns selbst antreffen.

Man sollte aber denken, daß ein Beweisgrund, sofern er als bloß subjectiv angesehen wird, seine beweisende Kraft verliehren müsse. Allein, ein Beweis, der auf Ueberzeugung angelegt ist, kann von zwiefacher Art seyn, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sey, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung, sey, (ein Beweis κατ' αλήθειαν oder κατ' ανθρωπον, das letzte Wort in allgemeiner Bedeutung, für Menschen überhaupt genommen) ausmachen soll. Wenn nun ein Object den Bedingungen der Erfahrung gemäß gar nicht gedacht werden kann, so kann es keine Principien geben, die uns zur Einsicht, was der Gegenstand an sich sey, bringen könnten. Von dieser Art ist das Substrat der Natur, das wir in Gedanken haben, wenn wir bemerken, daß alle Objecte unserer Erkenntniß, Gegenstände der Anschauung, und als solche den Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst unterworfen sind. In diesem Fall ist ein Beweis von der zweyten Art möglich, wenn ihm nämlich ein Princip zum Grunde liegt, das a priori gewiß ist, dessen Realität aber der Mensch doch nur vermittelst einer Aussicht in die intelligibele Welt, die er eben zu diesem Behuf mit ge-

gewisser Bestimmung sich vorstellt, denken kann. Ein solcher Beweis gilt sonach lediglich für die reflectirende und nicht für die bestimmende Urtheilskraft. Es entsteht aber die Frage, wie sich diese Ueberzeugung äußere, und worin sie eigentlich bestehen wird, wenn sie doch kein das Object an sich selbst betreffendes Fürwahrhalten seyn soll.

Alle Ueberzeugung ist entweder theoretisch oder moralisch. Die erstere muß nothwendig auf theoretischen Principien beruhen. Sie ist das Fürwahrhalten, daß etwas ist, das heißt, daß die empirische Synthesis, oder auch die bloß formale der reinen Anschauungen (wie in der Geometrie) darauf führe. Zu derselben gehört auch der pragmatische Glaube, der das Fürwahrhalten ist, daß gewisse Handlungen einen gewissen Zweck, als Object in der Erfahrung, hervorbringen werden. Die moralische Ueberzeugung ist aber das Fürwahrhalten, daß das höchste Gut, welches unter den Bedingungen der Erfahrung wir uns nicht vorstellen können, gleichwohl von uns zu erreichen sey, weil ein Gesetz da ist, das, es hervorzubringen, schlechthin gebietet. Da nun der Begriff des höchsten Guts eine Idee ist, deren Object außer aller Erfahrung liegt, so kann seine Erreichbarkeit nur durch die reflectirende Urtheilskraft vorgestellt werden, und dieses geschieht vermittelst der Vorstellung eines moralischen Urhebers der Welt. Demnach kann der moralische Glaube an Gott, sich freylich nicht wie ein theoretischer Glaube offenbaren. Denn dieser äußert sich in dem Bewußtseyn der Uebereinstimmung der Vorstellung eines Objects mit demselben. Da aber

in

in dem erstern die Urtheilskraft nicht bestimmend ist, so ist er nur eine, obgleich subjectiv nothwendige, Art, die Möglichkeit des höchsten Guts vorzustellen, und er offenbart sich lediglich an der sittlichen Maxime unserer Denkungsart. Mithin ist er eigentlich ein Vertrauen auf die Verheißung des Sittengesetzes, die zwar nicht darin liegt, die wir aber darein legen müssen, um unser sittliches Bestreben nicht für vergeblich zu halten.

Durch theoretische Beweisgründe aber einen Glauben an Gott bewirken wollen, heißt eben so viel, als eine Synthesis treffen wollen, die uns zu diesem erhabenen Object führen kann, und setzt die Vorstellung desselben als eines unter den Bedingungen der Erfahrung stehenden Wesens voraus. Da nun der Begriff von Gott, dieses Wesen als das Urwesen vorstellt, zu dem, als dem moralischen Welturheber, die Natur zwar im Verhältniß steht, welches selbst aber außer aller Natur liegt, so sind keine theoretische Beweisgründe möglich, die nur den mindesten Grad einer (demnach auch theoretischen) Ueberzeugung bewirken könnten. Alle solche Gründe reichen entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch strenge Vernunftschlüsse; oder wo dieses nicht ist, 2) zum Schlusse nach der Analogie; oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich, was das Mindeste ist, zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese.

Was den logisch-gerechten Beweis betrifft, so kann ein solcher nur vermittelst der Subsumtion des Besondern unter dem Allgemeinen, geführt werden. Nun ist ein allgemeiner, das Daseyn der Dinge bestimmender Satz, nicht anders möglich, als wenn er als Bedingung der Erfahrung gilt, und eine Subsumtion des Besondern unter dem Allgemeinen ist nur dann möglich, wenn das Besondere in der Sphäre des Allgemeinen begriffen ist. Da nun der Begriff von Gott, dieses Wesen als übersinnlich vorstellt, so kann kein Vernunftschluß uns von seiner Existenz versichern. Es ist ferner sehr verschieden, das eine, zweyer ungleichartigen Dinge, nach einer Analogie mit dem andern denken, oder, von dem einen auf das andere nach der Analogie schließen. Das letzte geschieht in Ansehung derjenigen Merkmale beider Dinge, die nicht schon nach den Begriffen, wodurch wir sie denken, als verschieden angesehen werden. Indem wir die Verrichtungen der Thiere mit denen der Menschen zusammenhalten, so ist der Schluß nach der Analogie, daß sie nach Vorstellungen handeln, deswegen erlaubt, weil diese Bestimmung nicht schon dem Begriff des Thiers widerstreitet. Wenn wir aber darum, weil der Mensch zu seinen Kunstwerken Verstand braucht, auch nach der Analogie schließen wollten, daß die Thiere durch Verstand ihre Kunstproducte hervorbringen; so würden wir damit gerade den specifischen Unterschied beider Wesen, und den Begriff von Thieren, den wir schon sonst durch Erfahrung uns gebildet haben, aufheben. In diesem Fall ist es nur möglich,

die

die Thiere nach einer Analogie mit dem Menschen zu denken, welches geschieht, indem wir bloß das Verhältniß des menschlichen Verstandes zu seinen Kunstwerken, auf die Kunsthandlungen der Thiere übertragen. Eben so können wir die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach den Regeln des Rechts, uns wie die Verbindung der Theile eines Körpers, deren Wirkung und Gegenwirkung in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung einander gleich ist, denken. Nach der Analogie wird ein Object mit einem andern gedacht, wenn man dieses andere Object, worin man ein Merkmal antrifft, das dem erstern auch zukommt, herbeyruft, wodurch der Grad des Bewußtseyns dieses Merkmals, welches wir an diesem Gegenstande vorstellen wollen, größer wird, womit wir aber keinesweges zur Absicht haben können, den einen Gegenstand, auch in Ansehung dessen, was er mit dem andern nicht gemein hat, an dessen Stelle zu setzen. Wir können so Gott, als Ursache der Welt, nach der Analogie mit dem menschlichen Verstande, als Ursache seiner Kunstwerke, denken. Das Merkmal in dem Begriff des erstern, weswegen wir den letzten herbeyrufen, ist das Verhältniß eines durch den Begriff, Zweck, gedachten Gegenstandes, als Folge zu ihrem Grunde. Halten wir uns aber zu einem Schlusse nach der Analogie, und diesem Wesen sonach einen Verstand (ein Vermögen, so wie das unsrige, durch Begriff Ursache der Objecte zu seyn) beyzulegen, berechtigt, so übertragen wir ein Merkmal, wornach wir beide Wesen eben als ungleichartig betrachten, von

dem einen auf das andere: wir denken ihn sonach durch den Begriff eines Naturwesens, und heben damit den zum Grunde gelegten Begriff von ihm als einem übersinnlichen Substrat der Natur gänzlich auf. Eben so unthunlich ist es, die Existenz eines moralischen Welturhebers wahrscheinlich machen zu wollen. Denn wahrscheinlich ist dasjenige, wozu wir zwar die Größe der Gründe, die zur Gewißheit erforderlich sind, nicht für vollständig, aber dennoch die Größe derjenigen, die dafür sind, für größer als die der Gründe, die dagegen sind, halten. Demnach ist alle Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit, eine Größenschätzung. (In der mathematischen werden die Gründe nur gezählt, weil sie ihrer Wichtigkeit nach unter einander gleich sind; in der philosophischen aber gewogen, weil sie der Wichtigkeit nach ungleich sind.) Es müssen also die Gründe als gleichartig vorgestellt werden können, wenn die Wahrscheinlichkeit einer Erkenntniß bestimmt werden soll. Allein die Gründe, die für das Daseyn Gottes sprechen, liegen im Sinnlichen; das Object selbst aber, und mithin auch die Gründe, die zur zureichenden Gewißheit fehlen, liegen im Uebersinnlichen. Mithin kann keine Wahrscheinlichkeit hier stattfinden, indem die Gründe nicht als gleichartig angesehen werden können. Endlich ist es auch nicht möglich, die Existenz eines Urwesens zu einer Hypothese zu machen. Denn als solche müßte sie an ihrem Object einen Erklärungsgrund darstellen, von welchem wir die Natur als Folge abzuleiten, im Stande seyn müßten. Allein, alle dem

Ver-

Verstande genugthuende Ableitung ist nur in der empirischen Synthesis, möglich. Diese aber bleibt stets unter Ursachen in der Natur, und gelangt nicht zu einem Wesen, das über die Natur hinaus gedacht wird.

Die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sey, oder nicht, geht nicht die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern nur unsere Erkenntniß derselben an. Indem wir sonach die Objecte bloß mit unserm Erkenntnißvermögen vergleichen, so sind alle erkennbare Dinge von dreyfacher Art: Sachen der Meynung (opinabile), Thatsachen (scibile), und Glaubenssachen (mere credibile).

Erkennbar ist dasjenige, das wir unter den Bedingungen der objectiven Gültigkeit der Begriffe, mithin als auf dem Wege der empirischen Synthesis, die ihre Objecte im Raum und der Zeit antrifft, liegend vorstellen können. Nun können Dinge diesen Bedingungen gemäß allerdings vorgestellt werden, obgleich wir sie der wirklichen Erfahrung nicht unterwerfen und folglich kein Wissen hervorbringen können. In diesem Fall sind sie Meynungssachen. So ist das Seyn oder Nichtseyn der Einwohner auf irgend einem Planeten, eine Sache der Meynung. Nichts destoweniger ist dasselbe ein erkennbares Ding, und um deswillen muß auch eines von beiden nothwendig stattfinden. Es ist aber nicht denkbar, daß wir jemals unsere Erfahrung so sehr erweitern werden, und es bleibt daher eine bloße Meynungssache. Sachen dage-

gegen, die entweder durch Erfahrung oder a priori gewußt werden können, sind wißbare Dinge, gesetzt auch, daß wir sie noch nicht wissen. Hiezu gehören alle Sätze der reinen Mathematik, die niemals Meynungssachen heißen müssen, wenn auch solche sich vorfinden, die wir noch nicht ergründen können. Gänzlich ungereimt aber wäre es, die Objecte der Vernunftideen als Sachen der Meynung anzusehen. Sie gehören gar nicht zu den erkennbaren Dingen, und deswegen hat die Frage: ob sie sind, oder nicht sind, im eigentlichen Sinn keine Bedeutung. Nicht aus Unvermögen, darüber entscheiden zu können, sondern weil wir sie den Bedingungen der Erkenntniß gemäß nicht uns vorstellen, können wir diese Frage nicht beantworten, und wir können daher mit gleichem Recht sagen, daß diese Objecte eben so wenig sind, als wir ihr Nichtseyn leugnen können. Meynen: daß es reine, ohne Körper denkende, Geister, im materiellen Univers gebe, heißt dichten, und es ist keine Sache der Meynung, sondern eine bloße Idee, die übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt, welches Object wir aber, als gegeben, uns gar nicht vorstellen können. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen (ens rationis ratiocinantis), kein Vernunftwesen (ens rationis ratiocinatae); von welchen letztern die objective Gültigkeit doch auf practischen Vernunftprincipien beruhen kann, und wir, wenn gleich nicht für die bestimmende, so doch für die reflectirende Urtheilskraft, Grund haben, diese Objecte durch

durch Bestimmungen, wenn sie auch von der Erfahrung entlehnt sind, zu denken.

Objecte für Begriffe, deren objective Realität wir beweisen können, sind (res facti) Thatsachen. Dahin gehören erstlich die Gegenstände der wirklichen Erfahrung, das sind diejenigen, denen in der Anschauung Empfindung correspondirt. Zweytens gehören dahin die Objecte der reinen theoretischen Vernunft, die nämlich nicht die Gränzen der Erfahrung (wie die speculative) übersteigt, doch aber auch kein Datum von der Erfahrung entlehnt, sondern dasselbe von der reinen Sinnlichkeit an den Formen aller empirischen Anschauung erhält; kurz, die Objecte der reinen Mathematik. Endlich ist drittens auch das Object, sogar einer Vernunftidee, und zwar einer einzigen unter allen Ideen der reinen Vernunft, eine Thatsache, und diese ist die Idee der Freyheit; denn sie gründet sich auf das Bewußtseyn des Sittengesetzes, welches eine Thatsache der Erfahrung, und doch nur unter dieser Idee denkbar ist.

Gegenstände, die für den theoretischen Gebrauch der Vernunft überschwenglich sind, die Vorstellung ihrer Realität aber mit dem Bestreben, dem Sittengesetz Folge zu leisten, nothwendig verknüpft ist, sind bloße Glaubenssachen (res fidei). Ein solcher Gegenstand ist das durch Freyheit zu bewirkende höchste Gut in der Welt. Mit der Vorstellung desselben unter den Bedingungen der Erfahrung, können wir nie fertig werden, und er ist daher für den theoretischen Vernunftgebrauch überschwenglich. Gleichwohl

wohl ist es nothwendig, diesen durch das Sittengesetz uns vorgeschriebenen Endzweck, sofern wir ihm nachgehen, als real zu denken, indem es undenkbar ist, sich einen Zweck vorsetzen, wovon man doch gewiß ist, daß er gar nicht erreicht werden könne. Der Grund aber, weswegen die Freyheit eine Thatsache, dagegen das höchste Gut eine Glaubenssache ist, obgleich beide nicht Objecte eines theoretischen Wissens, und die Begriffe davon Ideen sind, ist folgender. Mit der Vorstellung des Sittengesetzes, ist die Vorstellung unserer Freyheit, als der Unabhängigkeit unsers Willens von empirischen Bestimmungsgründen, unmittelbar verbunden. Da wir nun des erstern uns unmittelbar bewußt sind, so müssen wir auch, unangesehen alles theoretischen Vernunftgebrauchs, von der letzteren gewiß seyn. Aber die Realität des Begriffs vom höchsten Gut wird noch nicht mit der Vorstellung des Sittengesetzes als nothwendig verbunden vorgestellt; sondern bloß zwischen dem Entschluß, dem Sittengesetze nachzuleben, und der Vorstellung der objectiven Gültigkeit der Idee des höchsten Guts, findet eine nothwendige Verbindung statt. Sie hängt demnach von der moralischen Entschließung ab, und es ist ein freyer Beyfall, den wir ihr widmen, das ist, ein Glaube, der seines Princips wegen ein moralischer Glaube heißt. Da wir aber eben diese Realität des Begriffs vom höchsten Gut uns auf keine andere Weise, als vermittelst der Vorstellung eines moralischen Welturhebers und der Seele Unsterblichkeit denken können; so ist mit dem Bestreben, gut zu seyn, dieser Gedanke ebenfalls noth-

wen-

wendig verbunden. So gewiß es ist, daß organisirte Körper von uns Menschen nur durch den Begriff eines Zwecks gedacht werden können, eben so gewiß ist es auch, daß ein sittlich-gut gesinnter Mensch den Endzweck, den ihm die practische Vernunft zu erreichen gebiethet, nur unter dem Gedanken, daß ein Gott und ein künftiges Leben ist, suchen kann. In beiden Fällen ist es nicht die bestimmende, sondern die reflectirende Urtheilskraft, wodurch er diese Objecte denkt. Allein, obgleich in beiden Fällen die Begriffe, wodurch wir diese Objecte denken, nicht constitutiv sind; so sind sie doch subjectiv-nothwendige Begriffe. Gemäß der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, wornach wir, (nicht wie ein anschauender Verstand der vom Synthetisch-Allgemeinen zu den Theilen geht, und dessen subjectiv durchgängig bestimmte Vorstellung mit der durchgängigen Bestimmtheit des Objects jederzeit zusammenfällt, vom Analytisch-Allgemeinen zum Besondern gehen müssen (das durchgängig bestimmte Object durch nicht durchgängig bestimmte Vorstellungen, das ist, Begriffe, denken müssen), ist es nothwendig, organisirte Wesen als Naturzwecke zu denken, und gemäß der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer sinnlich-bedingten Natur einerseits, andererseits aber, weil wir durch ein practisches Gesetz der reinen Vernunft einen Zweck in der Welt zu erreichen verbunden sind, der doch, wegen der nach ihren eigenen Gesetzen fortgehenden Natur nicht erreicht werden kann, ist mit dem Bestreben, diesen Zweck auszuführen, die Vorstellung der Abhängigkeit der Natur von einem moralischen

Urhe-

Urheber derselben, nothwendigerweise verbunden. Diese Objecte (Gott und ein künftiges Leben) sind die einzigen unter allen, welche Glaubenssachen zu nennen sind. Sachen, die wir auf das Zeugniß Anderer für wahr halten, werden von uns freylich geglaubt. Aber Glaubenssachen sind sie darum noch nicht, sondern sie sind Thatsachen, weil wir doch voraussetzen, daß von den Zeugen einer die Erfahrung selbst gehabt habe. Ueberdem muß es möglich seyn, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objecte der Geschichte und Geographie, wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen seyn, aber nicht als Gegenstände der bloßen reinen speculativen Vernunft; denn da sind sie gar nicht einmal Sachen, das ist, Objecte, eines für uns möglichen Erkenntnisses. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu seyn, eine Idee, die für uns in practischer Beziehung objective Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriff in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, bloße Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft, uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmäßigen Gebrauchs

brauchs unserer Freyheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen, ist ein Fürwahrhalten in reiner practischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das practische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniß beweiset, und mithin eben so wenig für die Speculation, als für den etwanigen Gebrauch, den man aus solcher Wahrheit machen könnte, das heißt, für die practischen Klugheitsregeln, nach dem Princip der Selbstliebe, fruchtbar ist. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit postulirt. Dadurch wird nun das Erkenntniß der letztern weder Wissen noch Meynung von dem Daseyn und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnißart, sondern bloß Annahme, in practischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft. Der Glaube in moralischer Beziehung ist also ein dem Bestreben, die Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, nothwendigerweise anhängendes, und davon nicht abzusonderndes Fürwahrhalten, daß der dadurch vorgeschriebene Endzweck werde erreicht werden. Er ist also habitus und nicht actus, ein Vertrauen und kein theoretisches Fürwahrhalten. Auch sagt dieses der Ausdruck des Evangelium (fides) und es kann nur bedenklich scheinen, wie derselbe und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da

sie

sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben, vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung ihrer Sprache zu seyn, scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal dasind, von der Vernunft frey gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wol von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

Wenn man den Bedingungen unserer Erkenntniß nachgeforscht und dasjenige wohl erwogen hat, was zur objectiven Gültigkeit unserer Begriffe erforderlich ist, so muß man überzeugt seyn, daß auf theoretischem Wege Beweise vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele schlechterdings unmöglich sind. Es ist nur ein Grund da, worauf diese Unmöglichkeit beruht, aber dieser ist so beschaffen, daß ein jeder, der die Transcendentalphilosophie seiner Aufmerksamkeit gewürdigt hat, seinen Beyfall ihrem Resultat nicht versagen kann. Jene Objecte liegen nämlich im Uebersinnlichen. Dagegen sind alle Objecte unserer Erkenntniß, Gegenstände der Anschauung. Das Mannigfaltige, das der Verstand durch seine Categorien zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verknüpfen kann, muß in der Anschauung gegeben seyn; mithin müssen Gegenstände, sofern die Begriffe von ihnen objectiv-gültig sind, auf dem Wege der empiri-

schen

schen Synthesis liegen, widrigenfalls dieselbe bloß problematisch und leer sind, und es bloß Ueberredung ist, wenn wir uns versichert halten, daß ihnen Objecte correspondiren. Daß aber auf practischem Wege es der Vernunft hiemit besser gelingen mußte, läßt sich auch leicht einsehen. Denn mit dem Bewußtseyn des Sittengesetzes, das eine Thatsache ist, ist die Vorstellung der Freyheit unsers Willens nothwendig verknüpft. Dieses Begriffs objective Gültigkeit beweiset demnach die Erfahrung; zwar nicht gleichsam durch eine Probe, so daß sie uns den Gegenstand nach dieser Eigenschaft seiner von Naturſachen unabhängigen Causalität vor Augen stellen könnte. Das kann sie nicht, weil dieses Object hiernach allerdings intelligibel ist. Allein die Erfahrung führt uns doch auf dasjenige Object, auf welches wir diesen Begriff zu beziehen genöthigt sind: unsern Willen, den wir als frey, nothwendig denken müssen, sofern wir uns dem Sittengesetz unterworfen denken. Sofern wir aber dasselbe auch zu unserer Maxime machen, so ist hiermit der Gedanke an Gott und ein künftiges Leben, nothwendigerweise verbunden. Nur unter der Vorstellung, daß der Endzweck, den das Sittengesetz vorschreibt, zu erreichen möglich sey, ist das Bestreben darnach, das ist, die sittliche Gesinnung denkbar. Man würde aber sehr fehlen, wenn man dasjenige, was die Speculation nicht leisten konnte, und was gleichwohl als auf dem Princip der practischen Vernunft beruhend gefunden worden ist, nunmehr doch zum Behuf der Speculation erhalten zu haben, glauben wollte.

ꝛc. Diese Anmerkung, welche die Objecte des moralischen Glaubens, durchaus für keine Gegenstände der speculativen Vernunft weder in Ansehung der Erforschung ihrer Wirklichkeit, noch in Ansehung irgend einer fernern Behandlung, die auf Wissen oder einen pragmatischen Glauben hinzielt, erklärt, ist sehr wichtig, indem sie den wahren Geist dieses moralischen Glaubens andeutet. Der Grund davon ist derselbe, weswegen organisirte Wesen, ohngeachtet sie durch den Begriff von Zweck nothwendigerweise gedacht werden müssen, uns doch zu keinem bestimmenden Urtheil über ihre Endursachen veranlassen können.

Meta-

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Digitized by Google

Digitized by Google

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Einleitung.

Einem Dinge, das man zwar den Bedingungen der Erfahrung gemäß denkt, das aber in der wirklichen Erfahrung selbst doch nicht gegeben ist, können wir nur ein Wesen und nicht eine Natur beylegen. Aus dem Stoffe, den uns sowohl die reine, als die empirische Anschauung giebt, kann unsere Vorstellungskraft auf mannigfaltige Art sich Objecte bilden. Allein, unser Erkenntnißvermögen verhält sich zu diesen Dingen auf eine andere Art, als wenn wir denselben noch über die bloße Möglichkeit ihres Begriffs Existenz beyzulegen genöthigt sind. Nur im letzten Fall giebt es eine Natur dieser Objecte. Wenn wir aber auf eben dieses Verhältniß unserer Vorstellungskraft zu existirenden Dingen Acht haben, so sehen wir wohl, daß diese besondere Gedankenbestimmung, da wir noch über den Begriff von einem Dinge, der durch den Gedanken, daß dasselbe existire, keine Aenderung leidet, dem Object Existenz zuschreiben, an einem Grunde a prio-

ri beruhen müsse. Es war die Obliegenheit der Transcendentalphilosophie, die Bedingungen überhaupt der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen aus dem Erkenntnißvermögen zu entwickeln. Diese aber stellte doch nur die Gesetze dar, unter welchen eine Natur überhaupt, möglich ist, die mithin diesen Gesetzen nothwendigerweise unterworfen ist. Indessen ist die Natur in der Darstellung ihrer Objecte auf eine unendliche Art mannigfaltig, und da ein jedes Ding an den Bedingungen alles Daseyns, die der Verstand a priori denkt, seinen Antheil hat, so kann es so vielerley Naturwissenschaften geben, als es specifisch verschiedene Dinge giebt. Sehen wir aber auf das zwiefache Vermögen in uns, dem Objecte gegeben werden können, nämlich auf die äußern Sinne und den innern Sinn, so schafft uns dieses den Eintheilungsgrund der gesammten Naturwissenschaft in die der Körperlehre und der Seelenlehre. Das Object der ersten ist die ausgedehnte, das der zweyten die denkende Natur.

Eine jede Lehre heißt nur sofern Wissenschaft, als sie ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntniß ist. Diese Principien können entweder empirischen oder rationalen Ursprungs seyn. Eine Naturlehre, die auf empirischen Gründen beruht, würde der Verbindung der Theile wegen, welche die Vernunft ihnen gemäß bestimmt, den Namen einer Naturwissenschaft führen. Wenn aber unter Wissenschaft im strengen Sinn, diejenige, deren Principien gänzlich a priori sind, verstanden wird, so kann auf den Namen einer Naturwissenschaft, lediglich die, deren Sätze insgesammt apodictisch sind, Anspruch machen.

Che-

Chemie würde sonach nicht Wissenschaft seyn, so lange ihre Principien bloß empirisch sind. Sie würde, da dieselben durch Versuche ausgemittelte Sätze sind, richtiger eine systematische Kunst heißen. Was aber denjenigen Theil der Naturlehre betrifft, der nur die Darstellung der Naturfacta beabsichtiget, so kann eine solche Darstellung zwar nach einem Princip der Aehnlichkeit geschehen, und auf diese Weise eine Classification der Naturobjecte, mithin eine systematische Darstellung derselben hervorgebracht werden; aber Wissenschaft kann dieselbe gar nicht genannt werden, weil hierin gar nichts a priori eingesehen wird. Derselbe besteht wiederum aus Naturbeschreibung, als einem Classensystem der Naturdinge nach Aehnlichkeiten, und Naturgeschichte, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Oertern. Dieser Theil der allgemeinen Naturlehre ist der historische, und er ist der rationalen entgegengesetzt, worin nicht, wie in dem erstern, das Mannigfaltige nach Aehnlichkeit zusammengestellt ist; sondern worin jedem Theil, als Folge von einem Princip, seine Stelle durch die Vernunft angewiesen ist.

Der Name einer Naturwissenschaft gebührt also nur einer rationalen Naturlehre, und auch dieser im strengen Sinne nur in sofern, als sie Principien des Daseyns der Dinge enthält, die gänzlich a priori erkennbar sind. Wir können aber den Begriff des Daseyns lediglich auf Objecte, die in der Anschauung gegeben sind, anwenden. Hieraus folgt, daß die Nothwendigkeit, die mit dem Begriff eines existirenden Objects verknüpft seyn soll, nur dadurch möglich ist, daß wir uns

noch vor der empirischen Anschauung, worin das Object als daseyend gegeben ist, einer reinen bewußt seyn müssen, und so, unangesehen jener empirischen, dieselbe gemäß der reinen Anschauung a priori bestimmen können. Einem Begriff aber eine ihm correspondirende reine Anschauung unterlegen, heißt ihn construiren, und reine Erkenntniß der Objecte durch Construction ihrer Begriffe heißt mathematisch. Demnach ist die rationale Naturlehre nur in sofern Wissenschaft, als darin Construction der Begriffe angetroffen, und auf diese Weise ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit der Existenz der Dinge hervorgebracht wird, mithin nur in sofern, als Mathematik darin ist.

Allein, der Begriff des Daseyns eines Dinges ist kein Begriff, der in der reinen Anschauung dargestellt werden kann. Dasjenige, mit dessen Vorstellung Empfindung verbunden ist, was also in der empirischen Anschauung gegeben ist, existirt. Dieser Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff, den der Verstand zwar auf die empirische Anschauung anwendet, und dadurch die objective Einheit derselben hervorbringt, der aber keinesweges, wie empirische Begriffe, aus der Anschauung entsprungen ist. Demnach ist eine Behandlung eben dieses Begriffs von einem existirenden Objecte der Erfahrung nothwendig, um die Möglichkeit einsehen zu können, durch Construction der Begriffe auf Begriffe von Objecten zu kommen, mit denen der Begriff der Existenz nothwendigerweise zu verbinden ist. Es werden also die Principien, worauf die Möglichkeit dieser Construction beruht, entwickelt werden müssen. Reine Vernunfterkenntniß aus bloßen

Begriffen heißt aber reine Philosophie oder Metaphysik. Demnach setzt alle rationale Naturlehre, eine Metaphysik der Natur voraus. Es hat aber die Transcendentalphilosophie in ihrer Untersuchung der objectiven Gültigkeit unserer Begriffe die Möglichkeit einer Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der Natur überhaupt, schon dargethan. Diese entwickelt nämlich den Grundsatz, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, und daß eben dieselbe Synthesis, wodurch die Vorstellung eines bestimmten Raums und einer bestimmten Zeit erzeugt wird, dieselbe sey, welche die Vorstellung eines empirischen Raums und einer empirischen Zeit erzeugt. Die Transcendentalphilosophie abstrahirte aber von bestimmten empirischen Objecten, und entwickelte nur die Principien, unter welchen eine Natur überhaupt möglich ist. In ihr müssen wir abstrahiren von allen wirklich gegebenen empirischen Objecten, und uns nur in den Zustand der Ueberlegung versetzen, was dazu erforderlich sey, damit wir sagen können, unsere Vorstellungen seyn nicht leer, sondern haben Objecte. So weit würde die Metaphysik der Natur den transcendentalen Theil der Philosophie ausmachen. Aber wir können nun auch zweytens in Ansehung der unserm zwiefachen Anschauungsvermögen gegebenen Objecte, von denen demnach nur empirische Begriffe möglich sind, eine Untersuchung als möglich, ja als erforderlich ansehen, welche die Principien, worauf die Construction der Begriffe von diesen Gegenständen, sofern sie als existirend gedacht werden, entwickelt.

Wenn

Wenn wir nun die besondern empirischen Bestimmungen derselben, deren Erkenntniß bloß empirisch möglich ist, gänzlich bey Seite setzen, so bleiben uns noch die Begriffe von Gegenständen der äußern Sinne und des innern Sinns, das ist, der Begriff der Materie, und der eines denkenden Wesens. Da diese Objecte uns doch nur empirisch gegeben seyn können, so kömmt die Entwickelung der Begriffe von ihnen nicht mehr einer Transcendentalphilosophie zu. Denn diese mußte zwar diejenigen Anschauungen, und Begriffe angehen, die transcendental waren, das ist, welche ein Erkenntniß überhaupt möglich machten. Sie sprach daher von den Objecten unserer Erkenntniß, lediglich sofern sie durch diese Bedingungen bestimmt sind; aber von ihnen selbst, als Gegenständen der wirklichen Erfahrung, abstrahirte sie. Es ist also wohl in Acht zu nehmen, daß Raum und Zeit und die Categorien als Bedingungen der Erfahrung der Objecte der äußern Sinne und des innern Sinns ursprünglich reine Vorstellungen sind; daß aber die Begriffe von diesen Objecten selbst doch nur empirisch möglich sind. Wir können uns nun die Idee von einer Wissenschaft machen, die diese empirischen Begriffe zum Grunde legt, und dann gemäß jenen Bedingungen aller Erkenntniß, diejenigen Bestimmungen entwickelt, die ein Gegenstand, bloß als Object der äußeren Sinne oder des innern Sinns, nothwendig haben muß. Ohngeachtet nun jene Bestimmungen, zwar nicht wie jene transcendentale Begriffe ihren Ursprung in der Quelle der reinen Sinnlichkeit und des reinen Verstandes haben, sondern empirisch gegeben sind, so wer-

werden sie doch a priori mit ihren Objecten verknüpft werden, wovon der Grund darin liegt, daß sie die wesentlichen Merkmale dieser Objecte seyn sollen, mithin der Begriff von einem äußern Gegenstande oder von der Seele selbst aufgehoben werden würde, wenn man diese Bestimmungen aufhöbe. Wenn also gleich einer solchen Wissenschaft ein empirischer Begriff zum Grunde gelegt wird, so heißt dieses doch nicht, sie von empirischen Principien ableiten. Das letzte würde dann geschehen, wenn der Begriff, womit die ganze Wissenschaft sich beschäfftigt, nicht nothwendig mit dem Begriff eines Objects, sondern nur deswegen damit verknüpft wird, weil wir in der Erfahrung ihre Gegenstände verbunden finden, welche Verknüpfung, wie jede empirische, bloß als zufällig gedacht wird. Dagegen beruht die Wissenschaft, der ein empirischer Begriff zum Grunde liegt, doch nicht auf einem empirischen Princip, wenn die Verknüpfung der Merkmale dieses Begriffs als nothwendig gedacht wird, und die Wissenschaft nicht von jenem Begriff als einem Erfahrungsbegriff, sondern von dieser Verknüpfung als einer nothwendigen abgeleitet ist. Aus dem Begriff von dieser Wissenschaft folgt aber, daß sie ihre Sätze lediglich aus Begriffen darthun werde. Sie wird den Begriff ihres Objects selbst nicht verlassen, und denselben nicht, wie es durch Construction geschieht, synthetisch erweitern; sondern sie wird denselben nur vollständig zergliedern, und die Bestimmungen der Materie und eines denkenden Wesens, aus der bloßen Möglichkeit dieser Objecte, mithin sofern sie ihnen nothwendigerweise zukommen, herleiten. Mithin wird

diese

diese Wissenschaft eine eigentliche Metaphysik der Natur seyn und wird als solche die Principien zu aller rationalen Naturwissenschaft enthalten.

Wenn aber auch die Metaphysik der Natur über den Begriff von ihrem Object nicht hinausgehen wird, so wird sie doch, eben in der Zergliederung dieses Begriffs, die Principien zu einer möglichen Erweiterung desselben durch Construction, angeben. Da Materie ein Gegenstand im Raum ist, mithin alle Entwickelung dieses Begriffs nichts als Verhältnisse der Materie zum Raum aussagen kann, so begreift man schon hieraus die Möglichkeit, vermittelst eines geometrischen Verfahrens, in Ansehung der Materie, weiter, als durch ihren bloßen Begriff belehrt werden zu können. Daß aber keine andere a priori gültige Erweiterung unserer Kenntnisse den Objecten der Sinne, als lediglich durch Construction der Begriffe, möglich sey, das ist aus den Verhandlungen der Transcendentalphilosophie klar. Außer dieser Art der Vermehrung unserer Begriffe, giebt es nur noch die, welche auf empirischem Wege geschieht, die aber nicht mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit verbunden ist. Was aber die Erkenntniß der Seele, als eines Objects des innern Sinns, betrifft, so ist alle Erweiterung des Begriffs derselben a priori, gänzlich unmöglich, deswegen, weil durch Construction der Begriffe dieselbe hier nicht erhalten werden kann. Denn die Form des innern Sinns ist die Zeit, und das Verhältniß des Gemüthszustandes zu derselben besteht lediglich in dem Abfluß der innern Veränderungen. Es giebt daher hier keine andere Construction, als die des Begriffs

griffs von einer Zeit, durch eine Linie, woraus sich nichts weiter erkennen läßt, indem der Inhalt der Anschauung, ob er gleich durchgängig bestimmt ist, doch keine Bestimmungen enthält, die von denen im Begriff, verschieden wären. Hier kann es also keine andere Erweiterung des Begriffs von einem denkenden Wesen geben, als vermittelst der Erfahrung, und auch diese wird allem Ansehen nach der auch empirischen Erweiterung der Körperlehre, immer nachstehen, weil es nicht so möglich ist, wie in der Chemie, das Mannigfaltige von einander wirklich abzusondern, und es abgesondert aufzubehalten und beliebig wieder zu verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unsern Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt.

Also wird die Metaphysik der Natur eine systematische Darstellung der metaphysischen Principien der rationalen Naturwissenschaft seyn. Unter einer Naturwissenschaft wird schon gewöhnlich bloß die Körperlehre verstanden, und aus dem angeführten Grunde, daß nämlich keine Erweiterung a priori, unserer Kenntniß des Objects des innern Sinns, denkbar sey, können wir unter diesen Principien bloß die der Körperlehre verstehen. Ein System aber verlangt eine Zusammenstimmung der Theile zu einem Ganzen. Wir haben schon bemerkt, daß, obgleich der Begriff der Materie empirisch und verschieden von den ursprünglichen Begriffen des Verstandes sey, dieses Object doch nur unter diesen Bedingungen aller Erkenntniß,

niß, gedacht werden könne. Demnach wird jene systematische Einheit erreicht werden, wenn wir das, was Gegenstand der äußern Sinne ist, nach der Tafel der Categorien vorstellen, und hiernach den Begriff davon zergliedern. In diesem Geschäffte werden wir uns der mathematischen Lehrart bedienen. Die Eigenthümlichkeit dieser Methode besteht nun zwar darin, daß die Begriffe durch die Definitionen willkührlich gemacht werden, und es könnte scheinen, daß dieselbe gar nicht auf den Gegenstand, den wir behandeln, anwendbar sey, weil wir es hierin mit gegebenen Begriffen, deren Merkmale durch das Object bestimmt sind, und deren Exposition bewiesen werden muß, nicht aber mit willkührlichen Gedankenverbindungen, zu thun haben. Allein, unsere Wissenschaft kann gleichwohl von Definitionen anheben, die sie auch (obgleich aus einem andern Grunde) so wenig, wie die Mathematik die ihrigen, beweisen darf. Der Grund hievon besteht darin, daß die Erklärungen des Begriffs der Materie diejenigen Merkmale derselben, die unmittelbar in eben der Handlung, in welcher das Mannigfaltige des Objects durch die Categorien verbunden wird, gedacht werden, ausheben sollen. Diese Definitionen werden demnach mit den geometrischen Axiomen darin übereinkommen, daß sie, so wie diese, unerweislich gewisse Sätze seyn werden, wiewohl sie analytische Sätze seyn müssen, dagegen die letzten synthetisch sind. Was die Lehrsätze betrifft, so werden dieselben nicht so unmittelbar gewiß seyn, sondern Beweise bedürfen. Diese werden aber auf analytischem Wege geführt werden, indem sie den Satz an die

zum

zum Grunde liegende Definition der Materie knüpfen, und zeigen werden, daß die Definition, das ist, der Begriff der Materie nur unter Voraussetzung der Wahrheit des Satzes bestehen könne.

Diese Absonderung der metaphysischen Principien der Naturwissenschaft, sowohl von der Erweiterung derselben, welche die Erfahrung verschafft, als von derjenigen, welche durch Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich ist, hat einen unverkennbaren großen Nutzen. Ueberhaupt gereicht es zum Vortheil der Wissenschaften, wenn die Grenzen einer jeden genau bezeichnet werden, indem nur dadurch diejenige Unwissenheit verhütet werden kann, welche die Vermengung ungleichartiger Principien nothwendig nach sich zieht. Auch ist es nur hiedurch allein möglich, ein systematisches Ganzes hervorzubringen, wozu nothwendig erforderlich ist, daß die Theile der Wissenschaft in einer Idee zusammenhängen, welche aber darunter leidet, wenn man die Quelle selbst, woraus die Kenntnisse fließen, nicht wohl kennt. Eben diese Unwissenheit in Ansehung des Ursprungs unserer reinen Erkenntnisse brachte den Schaden der Metaphysik, daß, ohngeachtet man lange an dieser Wissenschaft gearbeitet hatte, man doch nicht wußte, was wol zu ihr gehöre, oder was davon abgesondert werden müsse: ein sicherer Beweis, daß den Architecten derselben jene Idee nicht vorschwebte, und daß sie daher, statt ein System zu erschaffen, bloß ein Aggregat hervorbringen mußten. Ueberdem aber und vorzüglich ist in unserm Fall die Absonderung anpreisungswürdig, damit man genau derjenigen metaphysischen Princi-

pien

pien sich bewußt werde, deren man in einer rationalen Naturlehre schlechterdings nicht entbehren kann, und dieselben unterscheiden könne von anderweitigen Principien, die auch metaphysisch sind, worauf aber keine Naturlehre, sondern eine rationale Kenntniß der übersinnlichen Wesen (Gott, Freyheit und Unsterblichkeit) gegründet werden soll. Diese Absonderung wird jedem dieser Abkömmlinge der allgemeinen Metaphysik und vorzüglich dem letzten beförderlich seyn, indem man sonach die ganze Eigenthümlichkeit des Verfahrens der Vernunft, wenn sie vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufsteigt, richtiger ins Auge fassen wird. Auch führt es einen Reiz bey sich, ein Geschäffte zu betreiben, dessen Beendigung man übersehen kann. So aber verhält es sich mit alle dem, was metaphysisch heißt. Erfahrung führt uns immerfort neue, noch ungekannte Objecte zu, und die Construction der Begriffe ist ebenfalls eine unerschöpfliche Quelle der Erkenntniß. Metaphysik der Natur aber, nimmt keine Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Gegenstände; sondern hält nur den empirischen Begriff von einem Object der äußern Sinne, an die reinen Verstandesbegriffe, und bestimmt eben hiernach bloß den Inhalt dieses Begriffs. Dieses Verfahren, das nicht auf Erweiterung, sondern nur auf Verdeutlichung gerichtet ist, muß nothwendig der Vollendung fähig seyn.

Wir werden nunmehr den Begriff der Materie durch alle vier Functionen der Verstandesbegriffe durchführen, und die Bestimmungen bemerken, die durch diese Verstandeshandlungen demselben beygelegt werden.

den. Der Grundbegriff der Materie ist der von einem Beweglichen. Den absoluten Raum selbst denken wir als unbeweglich; Den empirischen aber, oder die Materie, beziehen wir auf diesen absoluten Raum, indem wir sie, als an keine Stelle desselben geheftet, das heißt, als beweglich, uns vorstellen. Demnach wird unsere Betrachtung in vier Hauptstücke zerfallen. Das erste wird die Phoronomie heißen und wird die Bewegung als ein reines Quantum betrachten. Die Verstandeshandlung, wodurch wir die bloße Versetzung der Stelle der Materie uns vorstellen, ist nichts anders als die Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen, das ist, der Begriff der Größe. Demnach wird in der Phoronomie lediglich die Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen an diesem bloßen Versetzbaren (Beweglichen) erwogen werden. Das zweyte Hauptstück wird die Dynamick seyn. Es wird die Realität des Beweglichen unter dem Namen ursprünglich bewegender Kräfte in Erwägung ziehen. Die Mechanick wird das dritte Hauptstück abhandeln. Es wird die Materie mit dieser Realität, durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachten. Endlich wird die Phänomenologie die Bewegung oder Ruhe der Materie, bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart, mithin als Erscheinung äußerer Sinne bestimmen.

Erstes

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche im Raum. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist,) heißt der reine oder auch absolute Raum.

Beweglichkeit, (mögliche Veränderung der Stelle im Raum) ist die Grundbestimmung der Materie. Alle Veränderung eines gewissen Raums beziehen wir aber auf einen unveränderlichen, den wir in der Idee haben: auf den absoluten Raum. Wir abstrahiren aber in der Phoronomie von allen übrigen Bestimmungen des Beweglichen, und behalten bloß diese Ortsveränderung in unsern Gedanken. Wenn wir nun diesen Begriff denken, so setzen wir eigentlich ein mannigfaltiges Gleichartiges zusammen, und es ist demnach bloß der Begriff der Größe, wodurch wir diese Beweglichkeit uns vorstellen. Indem wir aber dieselbe so denken, so zerlegt sich eigentlich dieser Begriff in zwey andere, nämlich in den der Richtung und Ge-

Geschwindigkeit. Demnach werden in der Phoronomie alle übrige Bestimmungen der Materie bey Seite gesetzt und bloß die Zusammensetzung des Gleichartigen in der Richtung, wonach ein Bewegliches seinen Ort verändert, und in der Geschwindigkeit, mit der er ihn verändert, erwogen werden. Wir abstrahiren hiebey auch von der Größe der Materie selbst, weil dieser Begriff schon den der Erfüllung des Raums voraussetzt und allererst in der Mechanick deutlich vorgestellt werden kann. In unserer Betrachtung können wir das Bewegliche als einen bloßen Punct betrachten.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußern Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

In der ersten Definition wurde das Bewegliche bloß auf den absoluten Raum bezogen. Ohngeachtet wir in dieser Beziehung die Grundbestimmung der Materie denken, so betrachten wir durch sie die Materie doch noch nicht als Gegenstand der Erfahrung. Die gegenwärtige Definition bestimmt daher eben den nämlichen Begriff eines Beweglichen, als eines seinen Ort verändernden Dinges, in Beziehung auf mögliche Erfahrung. Nun ist der absolute Raum kein Gegenstand der Erfahrung. Nur dasjenige kann erfahren werden, was ein Object der Empfindung ist, also nur dasjenige im Raum, was schon selbst ein Bewegliches ist. Mithin ist alle Bewegung, die ein Object

der

der Erfahrung ist, bloß relativ. Auf diese Weise muß dasjenige, das als beweglich in der Erfahrung vorgestellt wird, nur als in einem relativen Raume beweglich gedacht werden; dieser kann als relativer (empirischer) Raum, wiederum nicht anders, als ebenfalls in Beziehung auf einen andern ihn einschließenden empirischen Raum, vorgestellt werden, und dieses geht so mit der empirischen Synthesis ins Unendliche. Derjenige Raum, der in Ansehung eines ihn einschließenden Raums bewegt ist, kann in Ruhe, oder auch in entgegengesetzter Richtung bewegt, in Ansehung eines andern noch mehr erweiterten Raums seyn. Die Vernunft aber, die dem Verstande das Unbedingte, das dieser nie erreicht, vorgreift, erschafft sich die Idee von einem letzten Raum, der selbst, und nicht bloß in Beziehung auf etwas Bewegtes, unbeweglich ist. Denselben nun für ein wirkliches Ding halten, heißt die Vernunft in ihrer Idee mißverstehen, und in die Stelle einer bloß logischen, subjectiv gültigen Allgemeinheit, eine objectiv gültige, physische Allheit setzen.

Da in der Phoronomie bloß die Beweglichkeit der Materie (nach der gegenwärtigen Erklärung also, bloß die Veränderung des Orts als eines Objects der Erfahrung, das ist, des Orts, der auf einen empirischen Raum bezogen wird,) betrachtet wird, so wird, wie wir gesagt haben, das Bewegliche bloß als ein Punct betrachtet. Die Bewegung eines Puncts ist nun jederzeit Veränderung des Orts. Wird aber dieser Punct als Mittelpunct einer Sphäre angesehen, in Beziehung auf welchen alle Theile der Sphäre ein unveränderliches Verhältniß behalten, so wird es von

der-

derselben heissen, daß sie sich bewege, obgleich ihren Ort nicht verändere, wenn jener Mittelpunct seinen Ort behält, und bloß alle auf ihn bezogene Theile der Sphäre ihr äußeres Verhältniß verändern, indem sie sich um ihre Axe dreht. So kann die Erde im Verhältniß zu einem Planeten sich bewegen, ohne doch ihren Ort zu verändern. Umgekehrt wird man von einer Sphäre sagen, sie sey in Ruhe, ohngeachtet alle Theile derselben ihren Ort verändern, wenn nämlich diese Sphäre in Beziehung auf einen erweiterten empirischen Raum ihr äußeres Verhältniß nicht ändert, und doch kein Punct in derselben angegeben werden kann, der dieses Verhältniß nicht veränderte. So verhält es sich mit der innern Bewegung eines Dinges, z. B. mit der Gährung, wonach es etwas anders bedeutet, wenn man sagt: ein Faß Bier ist bewegt, als wenn man sagt: das Bier im Fasse ist in Bewegung.

Die Bewegung kann drehend oder fortschreitend seyn. In der erstern verändert der Körper seinen Ort nicht. Die zweyte ist entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkt. Von der ersten Art sind die geradlinigten, oder auch krummlinigten, in sich nicht zurückkehrenden Bewegungen. Die von der zweyten sind die in sich zurückkehrenden. Die letztern sind wiederum entweder circulirende oder oscillirende, d. i. Kreis- oder schwankende Bewegungen. Die erstern legen eben denselben Raum immer in derselben Richtung, die zweyten immer wechselsweise in entgegengesetzter Richtung zurück, wie schwankende Pen-

duln. Wenn der gegebene Raum, worauf eine circulirende oder oscillirende Bewegung eingeschränkt ist, sehr klein ist, so heißt die Bewegung Bebung (motus tremulus). Von dieser Art ist die Zitterung einer geschlagenen Glocke, oder die Bebung einer durch den Schall in Bewegung gesetzten Luft.

Richtung und Geschwindigkeit sind die beiden Momente, die wir in der Bewegung eines Dinges denken. Die erste ist die Lage der geraden Linie der Bewegung einer Materie, gegen eine andere; die zweyte ist der in einer Zeiteinheit beschriebene Raum derselben. Von einem in einem Kreise bewegten Körper sagt man aber: er bewege sich immer in einerley Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen; ohngeachtet er doch in der Zeit seines Umlaufs, alle in einer Ebene nur mögliche Richtungen angenommen hat. Was ist hier die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? Wenn man sich die Bewegungen zweyer Puncte mit gleicher Geschwindigkeit in Kreislinien von gleicher Größe vorstellt, die eine aber nach der einen, und die andere nach der entgegengesetzten Richtung geschehen läßt, so wird die Veränderung der äußern Verhältnisse beider Puncte verschieden seyn. Allein, indessen man die Richtungen dieser Bewegungen entgegengesetzt seyn läßt, so nehme man die äußern Verhältnisse beider Bewegungen als gleich an. In diesem Fall wird kein namhafter innerer Unterschied derselben anzugeben möglich seyn, und gleichwohl können wir doch nicht die eine Bewegung in die Stelle der andern setzen. Oder, wenn wir uns zwey körperliche Dreyecke vorstellen, wo die Seiten und Winkel des einen so

groß

groß sind, als die des andern, aber die zwey Seiten des einen sind der dritten Seite auf die entgegengesetzte Art angelegt, als in dem andern Dreyeck, so ist es hier auch nicht möglich, einen innern für die Objecte daraus entspringenden Unterschied zu finden, da alle Qualitäten des einen, auch dem andern zukommen. Da sie aber gleichwohl wirklich innerlich (nicht im Verhältniß zu andern Objecten, sondern bloß unter einander verglichen) unterschieden sind, so müssen wir gestehen, daß sie es lediglich in Beziehung auf unsere Vorstellungsart sind, und daß mithin der Raum keine von dieser Vorstellungsart unabhängige, den Dingen an sich zukommende Eigenschaft sey. Doch dies ist eine Abschweifung von unserm jetzigen Geschäffte, worin wir es mit körperlichen Wesen zu thun haben, von welchen der Raum ganz nothwendig als Eigenschaft angesehen wird. Was das Wort Geschwindigkeit betrifft, so bemerken wir, daß wir es in der Phoronomie bloß in räumlicher Bedeutung nehmen werden, in der, wenn f der Raum ist, der von einem Punct in der Zeit t gleichförmig durchlaufen wird, die Geschwindigkeit $c = \frac{f}{t}$ ist. Sonst wird dieser Ausdruck in einer davon verschiedenen Bedeutung gebraucht, wenn von einer circulirenden oder oscillirenden Bewegung die Rede ist, da dann, unangesehen den Raum, der in einer Zeiteinheit beschrieben wird, lediglich die Zahl der Umläufe in dieser Zeit, die Geschwindigkeit heißt.

Erklärung 3.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte; **beharrlich** aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauret.

Man erklärt gewöhnlich die Ruhe durch den Mangel der Bewegung. Allein das geht hier so, wie sonst in mehrern Fällen, da man zwey Begriffe verbindet, deren Widerstreit man allererst im Gebrauche bemerkt. Auf der geraden Linie Aa bewege sich ein Punct mit

gleichförmiger Geschwindigkeit. Er ist also allen Theilen der Linie einmal gegenwärtig. In dem Zeitmoment, worin er einem Puncte der Linie gegenwärtig ist, bewegt er sich nicht, welcher Satz identisch ist. Also ruht er daselbst, der Definition gemäß, welche den Mangel der Bewegung Ruhe nennt. Gleichwohl wird jedermann sagen, daß der bewegende Punct, in keinem einzigen Puncte der Linie ruhe. Man denke sich aber einen Körper, der in der vertical gestellten Linie AB, wenn ihn die Schwere nicht hinderte, mit gleichförmiger Geschwindigkeit aufsteigen würde, aber von derselben verzögert, mit immer minderer Geschwindigkeit aufsteigt, und endlich den Punct B erreicht, von wo er wieder zurückfällt. Jedermann wird sagen, der Körper habe im Puncte B alle Bewegung verlohren, und er ruhe demnach in demselben, ohngeachtet er doch augenblicklich wegen des gleich darauf erfolgten

Ein-

Einflusses der Schwere, den Punct B verläßt, und seine Gegenwart in demselben doch auch nur einen Zeitpunct einnimmt. Daß aber nicht deswegen, weil in dem letzten Fall der bewegte Punct zurückkehrend ist, der Begriff Ruhe ausschließend auf ihn angewandt werde, sieht man daraus, daß, wenn man in dem ersten Fall die Linie Aa in B in zwey gleiche Theile theilt, und den mit gleichförmiger Geschwindigkeit bewegten Punct, statt von B nach a, ihn rückwärts nach A gehen läßt, so daß die Zeit, in der er AB + BA beschreibt, derjenigen, in der er mit derselben Geschwindigkeit Aa beschrieben haben würde, gleich ist, man doch nun nichts minder sagen müßte, daß dieser Punct in B sich bewege. In dem ersten Fall sollen also die dem ersten Ansehen nach widerstreitenden Begriffe: Bewegung, und Mangel der Bewegung, zusammenstimmend befunden werden, welches nicht anders möglich ist, als daß die Negation, die in dem zweyten gedacht wird, den ersten Begriff nicht aufhebt. Wir sehen aber wohl, aus dem Gebrauche des Begriffes Ruhe, im zweyten Beyspiele, durch welches Merkmal derselbe wirklich den Begriff der Bewegung negire. Die Geschwindigkeit des aufsteigenden Körpers wird nämlich immer geringer, und er steigt mit immer vermindertem Grade derselben, bis zu dem Punct, wo sie $= 0$ ist, worauf sie auf entgegengesetzte Art zu wachsen anfängt. Also ist es eigentlich der Zustand der beharrlichen Gegenwart, der den Begriff der Bewegung aufhebt. Im beharrlichen Zustande seyn, und darin beharren, ist zwar nicht einerley; aber beide Begriffe thun sich einander doch nicht Abbruch.

bruch. Diese Exposition des Begriffs der Ruhe ist von Wichtigkeit, sofern wir die Principien zur Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft entwickeln wollen. Denn der Begriff des Mangels der Bewegung ist der Begriff von der Gegenwart eines Dinges an einem Orte, und ist kein Größenbegriff mehr, woher es auch kommt, daß er mit dem Größenbegriff der Bewegung vereinbar und nothwendig mit ihm verbunden ist, da der bewegte Punct allen Puncten der beschriebenen Linie einmal gegenwärtig ist, das ist, sofern er ihm gegenwärtig ist, sich nicht bewegt. Mithin ist er für alle Construction unfähig. Dagegen ist der Begriff der Ruhe, als beharrlicher Zustand eines Dinges, ein Größenbegriff, indem derselbe durch Verminderung der Größe der Bewegung als entstanden angesehen wird, und kann, so wie jede auf diesem Wege entstandene Null, construirt werden, das ist, man kann sich die Ruhe noch als eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit vorstellen.

Erklärung 4.

Den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung construiren, heißt, eine Bewegung, sofern sie aus zweyen oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen.

Da die Construction eines Begriffs die Darstellung desselben in der reinen Anschauung ist, so sind empirische Begriffe, in Ansehung des eigentlich Empi-

ri-

rischen in ihnen, keiner Construction fähig. Es ist also nur der Raum und die Zeit, worin das empirische Object als gegeben gedacht wird, dem eine reine Anschauung correspondiren kann. Demnach ist es nur die Bedingung der empirischen Anschauung, die construirt werden kann. Dasjenige also in dem Begriff der Bewegung überhaupt, und einer zusammengesetzten Bewegung insbesondere, welches das Empirische desselben ausmacht, ist kein Object der Construction. Mithin sind es bloß der Raum und die zu ihm gehörige Zeit, die in diesem Begriff gedacht werden, welche a priori dargestellt werden können. Der Begriff der Ursache ist zwar ein reiner Verstandesbegriff; ihm aber eine ihm correspondirende reine Anschauung zu geben, ist unmöglich. So fern also eine Bewegung als abhängig von einer oder mehrern Kräften vorgestellt wird, kann sie nicht construirt werden. Eben dasselbe gilt von der Bewegung, so fern sie von der Größe des bewegten Körpers abhängt. Denn diese setzt schon den, obgleich auch reinen Verstandesbegriff der Realität des Beweglichen, dem aber auch lediglich eine empirische Anschauung untergelegt werden kann, voraus. In der Phoronomie sondern wir von dem Begriff der Materie, alle anderweitige Bestimmungen derselben ab, und behalten lediglich die der Veränderung der äußern Verhältnisse derselben, die wir durch die Zusammensetzung des Gleichartigen uns vorstellen, welche Synthesis nur an den Bedingungen der empirischen Anschauung geschehen kann. In dieser Vorstellung der Bewegung als eines bloßen Quanti, liegt schon die Möglichkeit der Construction derselben. Aber die

Mög-

Möglichkeit der Construction der Verbindung zweyer oder mehrerer Bewegungen, das ist, der Construction einer einzigen Bewegung, die doch aus mehrern besteht, liegt noch nicht darin, und es muß zuvor von diesem Begriff, eben sowohl wie vorher von dem Begriff der einzelnen Bewegung, dasjenige abgesondert werden, was selbst nicht construirt werden kann, und derselbe nach dem, was in ihm bloß durch Zusammensetzung des Gleichartigen gedacht wird, erklärt werden. Ohne diese Absonderung, und ohne die reine Vorstellung desjenigen an der Bewegung, was allein für sich, der mathematischen Erkenntnißart angemessen ist, ist es nicht möglich, die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen gründlich vorzutragen.

Grundsatz.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben, als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Die obige Erklärung der Bewegung, als der Veränderung der äußern Verhältnisse im Raum, exponirt schon dieselbe als Object der Erfahrung. Der gegenwärtige Grundsatz, worauf die Construction der Zusammensetzung mehrerer Bewegungen beruhen wird, sagt nun, daß unsere Vorstellungsart dieses Gegenstandes zwar

zwar zwiefach, das Object selbst aber doch nur Eins ist, und daß wir mithin in Ansehung der Wahl, wie wir dasselbe vorstellen wollen, frey sind. Es ist nämlich für alle mögliche Erfahrung gänzlich einerley, ob man einen Gegenstand als ruhig, und den ihn umgebenden Raum als bewegt, oder diesen als ruhig und das Object als nach entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Der erste Fall erfordert nur, daß man den das Object einschließenden Raum wiederum als Gegenstand der Erfahrung betrachte, mithin ihn auf einen noch mehr erweiterten empirischen Raum beziehe, in Ansehung dessen er als bewegt vorgestellt wird. Wenn ich in der Cajüte eines Schiffes eine Kugel bewegt sehe, so beurtheile ich sie als bewegt, in Beziehung auf den Raum des Schiffes, der sie einschließt. Aber in Beziehung auf das Ufer, wovon sich das Schiff entfernt, muß ich sie als ruhig betrachten, wenn sich das Schiff nach entgegengesetzter Richtung, als die war, die ich der bewegten Kugel beylegte, und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt. Da es nun durchaus keine Grenze in der Bestimmung eines Raumes als eines relativen giebt, so ist es auch schlechterdings in Ansehung des Objects ganz einerley, welche von beiden Vorstellungsarten wir wählen. Auch kann ich hiernach in Ansehung der Bewegung eines Körpers, nur einen Theil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, und den andern dem empirischen Raum in entgegengesetzter Richtung geben. Die ganze mögliche Erfahrung ist in Ansehung der Folgen dieser zwey verbundenen Bewegungen völlig einerley mit derjenigen, da ich den

Kör-

Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegt denke. Die Betrachtung aber, die zum Gegenstande dasjenige hat, was unser Urtheil bestimmt, einem Körper, oder dem ihn einschließenden Raum, oder beiden zugleich Bewegung beyzulegen, gehört für die Mechanick. Dessen ungeachtet bleibt doch dieser Grundsatz der Phoronomie ein gewisser Satz, der durch die Mechanick keine Abänderung leiden wird, weil, wenn es gleich nicht einerley ist, wenn bewegende Kräfte, welche Bewegung hervorbringen, in die Betrachtung kommen, ob wir den Körper oder den ihn umgebenden Raum als bewegt ansehen, unser Urtheil zu einem von beiden doch nur in Beziehung auf diese zwey sich auf einander beziehenden Räume bestimmt wird. Da aber der absolute Raum, an sich selbst betrachtet, nichts ist, und da jeder empirische Raum nothwendigerweise auf einen erweitertern Raum bezogen werden muß, so wird bey der Bestimmung unsers Urtheils durch die Vorstellung von bewegenden Kräften, gleichwohl die Freyheit desselben, die Bewegung sich vorzustellen, stattfinden. Es werden hier aber alle Bewegungen als gradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, so kann die Betrachtung derselben schon nicht mehr rein phoronomisch seyn, weil die Vorstellung der Abweichung einer Bewegung von der graden Linie schon die der Ursache einer solchen Erscheinung herbeyzieht, wovon die Betrachtung der Mechanick aufbehalten ist, obgleich auch hier die rein phoronomische auf dem allgemeinen Grunde, daß ein jeder

Raum

Raum als relativ in Ansehung eines andern ihn einschließenden empirischen Raums zu beurtheilen sey, beruhende Vorstellung stattfindet, und mit der mechanischen einer durch Kräfte hervorgebrachten Bewegung, die unser Urtheil in Ansehung des Bewegten nicht mehr frey seyn läßt, (und es z. B. nicht mehr einerley ist, ob wir der Erde eine Bewegung um ihre Axe oder dem bestirnten Himmel eine Bewegung nach entgegengesetzter Seite mit gleicher Geschwindigkeit beylegen,) zusammenstimmt.

Erklärung 5.

Die Zusammensetzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerley mit zweyen oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

Dieser Begriff der Zusammensetzung der Bewegungen stellt dieselbe als eine Größe und daher als construirbar vor. Denn nur von Größen kann man sagen, daß ihre Verbindung eine Größe von gleicher Art hervorbringt, welche Verbindung entweder Addition oder Subtraction, und die dadurch erzeugte Größe entweder größer oder kleiner ist, als die Größen, aus denen sie entstanden ist. Wenn aber mehr als zwey Größen verbunden werden sollen, so darf man nur die Verbindung von zwey Größen wissen und die dadurch entstandene Größe mit einer dritten verbinden, u. s. w. Also wird auch die Zusammensetzung mehrerer als zweyer Bewegungen, auf der Zusammensetzung zweyer Bewegungen beruhen. Der phoronomische

mische Begriff der Bewegung schließt aber bloß die Merkmale der Richtung des bewegten Puncts und seiner Geschwindigkeit in sich. Da nun die Größe der Bewegung durch die Linie geschätzt wird, welche der bewegte Punct in einer festgesetzten Zeiteinheit beschreibt: so werden zwey Bewegungen zusammengesetzt werden, wenn man eine Linie darstellt, worin in der angenommenen Zeiteinheit beide Räume jeder besondern Bewegung auf einmal beschrieben werden. Demnach wird man eine solche Forderung noch nicht durch die bloße Zusammensetzung der Räume, sondern durch die Darstellung zweyer Räume, die von eben demselben Punct in einer und derselben Zeit beschrieben werden, erfüllen, welche zusammengesetzte Bewegung der Summe der einzelnen Bewegungen substituirt werden kann, so wie ein Quadrat, das so groß ist als zwey andere Quadrate zusammengenommen, in die Stelle der Summe dieses letztern gesetzt werden kann. Was aber die Richtung beider Bewegungen betrifft, so liegen sie entweder in einer geraden Linie, oder sie schließen einen Winkel ein; und was den ersten Fall betrifft, so sind sie entweder einander entgegengesetzt, oder beide Bewegungen geschehen in derselben Richtung. Also sind der Fälle drey. 1) Da zwey Bewegungen (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten seyn) in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesetzte Bewegung ausmachen sollen. 2) Da zwey Bewegungen desselben Puncts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit) in entgegengesetzter Richtung verbunden durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in

der-

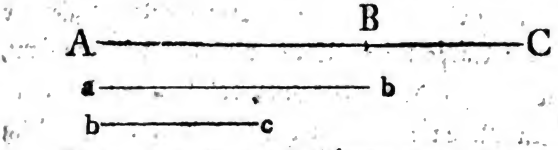
derselben Linie ausmachen sollen. 3) Da zwey Bewegungen eines Puncts, mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschließen, als zusammengesetzt betrachtet werden.

Lehrsatz.

Die Zusammensetzung zweyer Bewegungen eines und desselben Punets, kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der andern aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums, als mit derselben einerley, vorgestellt wird.

Beweis.

Erster Fall. Da zwey Bewegungen in eben derselben Richtung einem und demselben Puncte zugleich zukommen.



Der vorhergehenden Erklärung einer zusammengesetzten Bewegung gemäß, sollen nicht bloß zwey Räume, sondern zwey solche Räume, die von einem und demselben Puncte zugleich beschrieben werden, dargestellt werden. Die Geschwindigkeiten der einzelnen Bewegungen

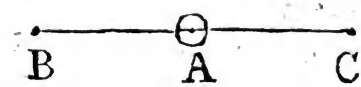
gungen des Puncts A seyen ab und bc. Setzt man beide Linien in der Linie AC zusammen, und nimmt man an, daß der Punct A in der zur Bestimmung der Größe der Bewegung angenommenen Zeiteinheit die Linie AC im absoluten Raum*), in Ansehung dessen der relative (den bewegten Punct umgebende) Raum ruhet, beschreibe, so würde zwar diese Vorstellung, die Bewegung des Puncts A, die durch die Zusammensetzung beider einzelnen Bewegungen erhalten werden soll, darstellen; aber die zusammengesetzte Bewegung würde doch dadurch nicht vorgestellt werden: indem hiezu erforderlich ist, daß der Punct A beide Räume auf einmal, nach einerley Richtung beschreibe. Wenn man dagegen den Punct A im absoluten Raum mit der Geschwindigkeit AB = ab bewegt vorstellt, anstatt der Bewegung desselben aber mit der Geschwindigkeit bc im absoluten Raum, die Bewegung des relativen Raums in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bc = CB in derselben Zeit annimmt, welche letztere der Bewegung des Puncts A im absoluten Raum nach dem vorigen Grundsatz, völlig gleich-

*) Der absolute Raum ist für sich selbst nichts. Der Raum, in Beziehung auf welchen der den bewegten Körper einschließende Raum relativ genannt wird, und der freylich wieder empirisch ist, heißt, weil er das Firum ist, in welchem der Punct und der ihn einschließende Raum entweder als ruhig oder als bewegt vorgestellt wird, der absolute Raum.

Digitized by Google

gleichgeltend ist, so wird, indem der Punct A im absoluten Raum den Punct B erreicht, der Punct C des relativen Raums, mit eben diesem Punct B des absoluten Raums zusammenfallen, und der Punct A wird im relativen Raum, mit der Geschwindigkeit AC und nach derselben Richtung sich bewegt haben. Diese anschauliche Vorstellung einer solchen Bewegung entspricht aber dem Begriff der zusammengesetzten Bewegung, wodurch die Bewegung eines Puncts, der beide Räume auf einmal beschreibt, gedacht wird.

Zweyter Fall. Da zwey Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Puncte sollen verbunden werden.



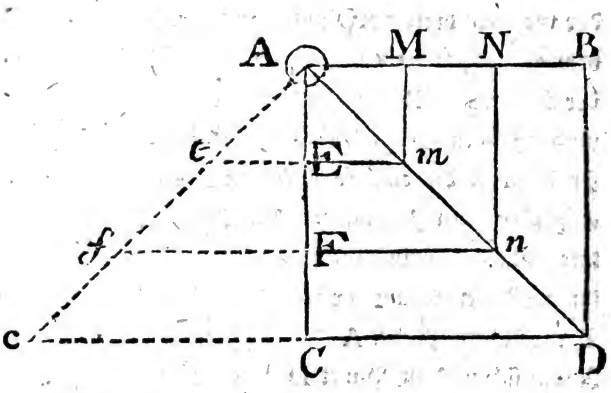
Die beiden einzelnen Geschwindigkeiten des Puncts A seyen AB und AC. Mit der einen würde er in einer gegebenen Zeit die Linie AC und mit der andern in einer gleichen Zeit die Linie AB beschreiben. Nun würde zwar die Bewegung des Puncts A mit der Geschwindigkeit AC — AB im relativen ruhigen Raum, oder auch die Bewegung des relativen Raums, in Ansehung dessen der Punct im erweiterten Raum ruhet, mit dieser Geschwindigkeit AC — AB, nach entgegengesetzter Richtung dem Begriff der durch die Zusammensetzung der einzelnen Bewegungen zu erhal-

tenden

tenden Geschwindigkeit entsprechen, aber die verlangte zusammengesetzte Bewegung würde dadurch nicht vorgestellt werden, indem hiezu erforderlich ist, daß der Punct A nach AC mit der Geschwindigkeit AC, und nach der Richtung AB mit der Geschwindigkeit AB zugleich sich bewege. Es ist also die Darstellung dieser zusammengesetzten Bewegung in entgegengesetzter Richtung in demselben Raume, unmöglich. Wenn dagegen der Punct A mit der Geschwindigkeit AB im absoluten Raume bewegt vorgestellt wird; statt der Bewegung desselben nach der Richtung AC aber, im absoluten Raum, die entgegengesetzte CA des relativen Raums, mit derselben Geschwindigkeit, die der Bewegung nach AC, nach dem obigen Grundsatz, völlig gleich gilt, gesetzt wird, so wird dadurch die Bewegung eines Puncts nach zwey einander entgegengesetzten Richtungen, als zugleich geschehend, anschaulich vorgestellt, welche Anschauung dem Begriff einer solchen zusammengesetzten Bewegung vollkommen entspricht.

Dritter Fall. Da zwey Bewegungen eben desselben Puncts, nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, verbunden vorgestellt werden.

Digitized by Google



Beide einzelne Geschwindigkeiten des Puncts A seyen die Linien AB und AC. Mit der einen würde er in einer gewissen Zeit die Linie AB und mit der andern in einer eben so großen Zeit den Raum AC beschreiben. Der Begriff dieser zusammengesetzten Bewegung ist aber die Vorstellung von der Bewegung desselben Puncts, der sich nach beiden einen Winkel einschließenden Richtungen zugleich bewegt. Wenn man nun das Parallelogramm AD construirt, so würde zwar die Vorstellung der Bewegung des Puncts in der Diagonale AD und mit der Geschwindigkeit AD dem Begriff der durch die Zusammensetzung beider Bewegungen zu erhaltenden Bewegung entsprechen, aber diese zusammengesetzte Bewegung selbst würde dadurch nicht vorgestellt werden. Man stelle sich dagegen den Punct A im absoluten Raum, mit

der Geschwindigkeit AC und nach der Richtung AC bewegt vor; statt der Bewegung desselben aber nach der Richtung AB, setze man die des relativen Raums nach der entgegengesetzten Richtung BA und mit dieser Geschwindigkeit, so wird nach Verfließung der angenommenen Zeiteinheit, der Punct A, im absoluten Raum sich in dem Punct C, und die Linie BD im absoluten Raum sich auf der Linie AC befinden. Der bewegte Punct A wird demnach im relativen Raum sich in dem Punct D befinden. Wenn man aber die Linie AC in eine beliebige Zahl gleicher Theile getheilt sich vorstellt, und AB in eben so viele gleiche Theile theilt, so erhellet, daß dasjenige, was von dem Punct D des relativen Raum bewiesen ist, daß nämlich in demselben nach Verfließung der Zeiteinheit der bewegte Punct sich befinden müsse, auch von allen Puncten m, n, u. s. w., welche in der Diagonale den Puncten E, F u. s. w. eben so correspondiren als der Punct D dem Punct C, gelte: mithin, daß der Punct A in der angenommenen Zeit die Diagonale AD im relativen Raum beschrieben habe. Diese Vorstellung, stellt die Bewegung des Puncts A nach den Richtungen AC und AB als zugleich geschehen, anschaulich dar, und correspondirt dem Begriff einer zusammengesetzten Bewegung, welches das war, was verlangt wurde.

Diese

Diese Vorstellungsart einer zusammengesetzten Bewegung ist geometrisch. Jede andere ist mechanisch, in der nämlich die Ursachen der einzelnen Bewegungen eines Puncts auf denselben als zugleich wirksam vorgestellt werden. Der Begriff von einer Zusammensetzung zweyer Größen verlangt aber, daß die dadurch erhaltene Größe, mit den verbundenen in ihrer Zusammensetzung einerley sey. Nun ist es keinesweges von selbst klar, daß zwey Geschwindigkeiten, als intensive Größen betrachtet, (nämlich zwey Kräfte, wovon jegliche für sich die einzelne Geschwindigkeit hervorbringt) in ihrer Zusammensetzung eine Wirkung hervorbringen werden, welche der in der Zusammensetzung derselben bloß als Größen gedachten Geschwindigkeit gleich ist. Alle Versuche, den obigen Lehrsatz mechanisch zu beweisen, mußten daher ihren Zweck verfehlen, indem derselbe mechanisch vorgestellt, da Kräfte in einem Punct vereinigt eine Geschwindigkeit hervorbringen sollen, welche der zusammengesetzten Geschwindigkeit gleich ist, allererst klar dargethan werden kann, wenn die Betrachtung der Materie als rein phoronomisch vorangegangen, und hiernach der obige Grundsatz, daß jede Bewegung eines Körpers nach Belieben, entweder als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raums in entgegengesetzter Richtung vorgestellt werden kann, so wie die darauf sich gründende rein phoronomische und als solche geometrische Vorstellung der Zusammensetzung der Bewegungen entwickelt worden ist. Wenn z. B. ein Schiff vom Strom getrieben, mit einer gewissen

Geschwindigkeit und nach einer gewissen Richtung sich bewegt, und einem Körper in demselben durch eine gewisse Kraft eine Geschwindigkeit nach derselben oder irgend einer andern Richtung eingedruckt worden, so muß man, wenn man die mechanisch zusammengesetzte Bewegung, mit der bloßen Größenzusammensetzung der Geschwindigkeit übereinstimmend ansehen will, sich auf das Gesetz der Natur berufen: daß ein Körper, den eine Kraft nach einer gewissen Richtung im relativen Raum sich zu bewegen treibt, durch die Kraft, welche den relativen Raum selbst bewegt, in Ansehung seiner Richtung in diesem Raum keine Aenderung leide, welches einmal selbst nicht geometrisch vorgestellt, das heißt: nicht construirt werden, und welches zweytens allererst nach der obigen Construction bewiesen werden kann. Die mechanische Auflösung der Aufgabe: zwey Bewegungen zusammenzusetzen, lehrt wie ein solches Object durch Natur oder Kunst hervorgebracht werde. Hierauf nimmt die geometrische keine Rücksicht, welche das Object bloß als Quantum in der reinen Anschauung darstellt. Alle geometrische Construction beruht aber auf Congruenz, und da muß man zeigen, daß beide zusammenzusetzende Größen, mit zwey andern Größen in der Zusammensetzung congruiren. Nun ist die Bewegung eines Puncts in einem ruhigen Raum, gänzlich mit der Ruhe desselben in einem mit eben derselben Geschwindigkeit und nach entgegengesetzter Richtung bewegten Raum einerley. Beide Bewegungen congruiren und sind lediglich in einer Vorstellungsart, die wir beliebig wählen können, verschieden. Auch sind beide Vorstellungen reine Anschauun-

schauungen, weil es lediglich die Beschreibung des Raums in einer bestimmten Zeit ist, die von der Einbildungskraft vorgestellt wird, welche Construction von derjenigen der bloßen Geometrie lediglich darin sich unterscheidet, daß sie ihr Object im Raum und in der Zeit, die letztere dagegen bloß den Raum darstellt. Diese phoronomische Auflösung des Problems der Zusammensetzung zweyer Bewegungen hat also vor der mechanischen den großen Vortheil, daß sie mit Evidenz geführt wird, und sie muß, wie der Verfolg am besten lehren wird, der mechanischen nothwendig vorausgehen, wenn durch diese klar eingesehen werden soll, daß die Vereinigung zweyer Kräfte in einem Punct eine Wirkung hervorbringe, die mit der bloß phoronomisch zusammengesetzten Bewegung einerley ist.

Die Phoronomie ist demnach die reine Größenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenschaft mehr als der bloßen Beweglichkeit gedacht wird, und sie enthält lediglich den durch die drey Fälle ausgeführten Lehrsatz der Zusammensetzung der Bewegung und zwar von der Möglichkeit der geradlinigten Bewegung, nicht der krummlinigten. Denn was diese betrifft, so bestimmt die Vorstellung der Kräfte, welche das Object von der geraden Linie immerfort abbringen, unser Urtheil in Ansehung des Antheils an der Bewegung, in Beziehung auf einen absoluten Raum, wie viel davon dem bewegten Punct und wie viel dem relativen Raum beygelegt werden müsse. In wie fern demnach in dieser Vorstellung, der Begriff von Kräften aufgenommen ist, in so fern

ist

ist dieselbe nicht mehr rein phoronomisch. Alle drey auseinandergesetzte Fälle dieses Lehrsatzes, sind nun zwar freylich in dem dritten Fall eingeschlossen. Denn wenn der Winkel, den die beiden Richtungen der einzelnen Bewegungen einschließen, in Null übergeht, das ist: unendlich klein ist, so ist es der erste Fall; ist dieser Winkel zween rechten Winkeln gleich, so ist es der zweyte Fall. Die Absonderung dieser drey Fälle schafft aber den Vortheil, daß sie die Betrachtung der zusammengesetzten Bewegung an die Transcenden, talphilosophie knüpft. Denn der Begriff der Größe ist der der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen, und die Zusammensetzung der Bewegungen ist die Zusammensetzung derselben als bloßer Quanta. Nun ist aller Verstandesact in der Vorstellung der Größe von dreyerley Art: entweder ist er die bloße Zusammensetzung des Gleichartigen, sofern dieselbe als vollendet gedacht wird, in dem Begriff der Einheit; oder er ist Zusammensetzung des schon zusammengesetzten Gleichartigen in dem Begriff der Vielheit, oder endlich wird diese letzte Zusammensetzung als vollendet vorgestellt, das heißt: er ist der Begriff der Allheit. Durch diese dreyfache Verstandeshandlungen stellen wir uns alle Fälle der Zusammensetzung der Bewegung vor. Denn da ist es zuerst die Einheit der Linie und Richtung, wodurch wir den ersten Fall denken, zweytens die Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie des zweyten Falls; endlich die Allheit der Linien und Richtungen in der Vorstellung der in einem Winkel zusammengesetzten Bewegungen. Diese Vergleichung der zusammengesetzten Bewegung

mit

mit den Categorien der Quantität, betrifft aber bloß die Zusammensetzung selbst, nicht aber die Größe der Bewegung, die lediglich in der Geschwindigkeit besteht.

Zweytes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Dynamick.

Erklärung 1.

Materie ist das **Bewegliche**, sofern es einen **Raum erfüllt**. Einen Raum erfüllen, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein **leerer Raum**.

Die Phoronomie betrachtete die Materie bloß nach ihrer Beweglichkeit, das ist, der möglichen Veränderung ihrer Stelle im Raume nach, und es ist der Begriff: Größe, wodurch wir diese Eigenschaft derselben denken. Das gegenwärtige Hauptstück wird den Begriff der Materie, ihrer Realität nach zergliedern. Die Materie der Realität nach, ist das Bewegliche, das durch Empfindung vorgestellt wird. Es ist also dasjenige, was die bloß phoronomische Vorstellung der Zusammensetzung des Gleichartigen empirisch bezeichnet.

Von

Von einer geometrischen Figur sagt man: sie nehme einen Raum ein, und man versteht darunter, ihre Ausdehnung in bestimmten Grenzen. Von der Materie aber sagen wir: sie erfülle einen Raum. Der Begriff der Realität ist ein reiner Verstandesbegriff, und wir anticipiren die Erfahrung durch den Grundsatz, daß alle Objecte, von denen unsre Vorstellungen objectivgültig sind, Gegenstände der Empfindung seyn müssen. Jetzt aber haben wir zur Absicht, dieses Empirische, der Empfindung entsprechende, wovon der Begriff nicht ferner transcendental, sondern empirisch gegeben ist, der aber als Merkmal der Materie, mit diesem Begriff nothwendigerweise verbunden ist, aus dem Begriff der Materie zu entwickeln. Dieses Merkmal ist die Erfüllung des Raums. Dadurch, daß ein Raum einem Beweglichen, das in seine Sphäre einzudringen bestrebt ist, widerstehet, ist er ein empirischer Raum. Durch diese Eigenschaft ist er den äußern Sinnen gegeben und durch Empfindung vorstellbar. Es ist hier aber gleichgültig, ob man die Materie in Ruhe oder als bewegt ansehe. Nur bloß sofern sie einem andern empirischen Raum, der in ihren Raum einzudringen bestrebt ist, Widerstand leistet, ist sie das Object der Dynamick, weil durch diese Eigenschaft sie der Empfindung gegeben ist. Dagegen wird künftig die Mechanick die Materie durch ihre Bewegung als Ursach der Bewegung eines andern Beweglichen betrachten. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerstand der Materie beruhe, und was er sey, muß nun untersucht werden.

Lehr-

Lehrsatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Beweis.

Die Materie soll dem dynamischen Begriff gemäß, als ein Bewegliches gedacht werden, welches dem Eindringen in ihren Raum, eines andern Beweglichen, widerstehet. Dieses Eindringen ist aber eine Bewegung, und dieselbe kann nur durch eine andere Bewegung, die mit ihr in entgegengesetzter Richtung verbunden ist, vermindert oder aufgehoben werden. Also ist die Vorstellung des Beweglichen, das einen Raum erfüllt, unser Urtheil in Ansehung der Bewegung des relativen Raums (daß nämlich derselbe nach derselben Richtung, nach welcher das eine Bewegliche in den Raum des andern einzudringen bestrebt ist, bewegt sey) bestimmend. Demnach ist diese Vorstellung, die von der Ursache einer Bewegung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber eine bewegende Kraft. Demnach erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz.

Es ist bemerkenswerth, daß noch nicht der bloße Begriff eines äußern Objects den der Erfüllung eines Raums

Raums in sich schließe. In diesem Begriff liegt wol der von einem Object, das durch Empfindung vorgestellt wird (als transcendentaler und die Erfahrung möglich machender Begriff); aber die Art und Weise, den Gegenstand sich durch Empfindung vorzustellen, nämlich der Begriff der Erfüllung des Raums liegt nicht darin. Lambert und andere nannten diese Eigenschaft die Solidität, und waren der Meynung, daß ein Object, bloß sofern es als Gegenstand der äußern Sinne gedacht wird, dieselbe nothwendigerweise haben müsse, und daß sie mithin bloß nach dem Satze des Widerspruchs an ihm erkennbar sey. Dagegen ist der Begriff der Erfüllung des Raums ein empirisch gegebenes Merkmal der Materie, und wird von dem Verstande zwar mit dem Begriff der Materie, aber nicht mit dem Begriff eines äußern Objects nothwendig verbunden. Jene Nothwendigkeit beruht aber darauf, daß die Erfüllung des Raums als ein wesentliches Merkmal in dem Begriff der Materie liegt. Diese Eigenschaft wird nun durch den Begriff der Ursache gedacht, und da die Wirkung derselben Bewegung ist, so müssen wir der Materie, sofern sie einen Raum erfüllt, bewegende Kraft beylegen. Ursache ist nämlich ein reiner Verstandesbegriff, welcher der Wahrnehmung die Dignität der Erfahrung, und die Vorstellung des nothwendig zu einander gehörenden, hervorbringt. Dieser Begriff also, unter dem Namen einer bewegenden Kraft, giebt unserer Gedankenverbindung in Ansehung einer in einen Raum eindringenden Materie, welcher von diesem Raum widerstanden wird, eine Bestimmung, wodurch uns die Materie

terie ein Object der Erfahrung ist, welche Gedankenbestimmung in der Vorstellung besteht, daß mit der Bewegung der eindringenden Materie eine Bewegung nach derselben Richtung des relativen Raums verbunden sey. Hievon hebt nun das Rationale und von Construction Abhängige der Naturwissenschaft an. Es ist der Begriff der Kraft, der selbst nicht construirbar ist, der aber in dem Begriff der Erfüllung des Raums das erste Datum für die Construction liefert. Nun kann der Mathematiker zwar von jedem beliebigen Dato seine Construction eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Construction ganz unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Principien in der Naturwissenschaft zu hemmen. Dieses aber geschieht, wenn man den Begriff der Erfüllung eines Raums mit dem der bloßen Existenz eines äußern Sinnenobjects verwechselt, da dann, weil dieser Begriff nicht construirbar ist, das Princip der Anwendung der Mathematik auf Natur, verborgen bleibt.

Erklärung 2.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung zu ihr seyn kann (oder, welches einerley ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).

Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache seyn kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerley ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztern werden wir auch bisweilen treibende, so wie die erstern ziehende Kräfte nennen.

Zusatz.

Es lassen sich nur diese zwey bewegende Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punct betrachtet wird, muß jederzeit als in der geraden Linie zwischen zweyen Puncten ertheilt angesehen werden, d. h. die Ursache der Bewegung muß jederzeit in der geraden Linie der Richtung der Bewegung angetroffen werden. Jede andere Bewegung, in deren Richtung nicht die bewegende Materie sich befindet, kann nicht als Wirkung derselben gedacht werden, weil in Beziehung auf dieselbe keine andere Veränderung als Entfernung oder Näherung denkbar ist, die beide nur in der geraden Linie möglich sind, worin sich beide Puncte entweder von einander entfernen, oder sich einander nähern. Die Kraft aber, die die Ursache der erstern Bewegung ist, heißt Zurückstoßungs-, und die der zweyten Anziehungskraft. Also können nur diese

zwey

zwey Arten von Kräften, als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

Lehrsatz 2.

Die Materie erfüllet ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllet ihren Raum durch eine Kraft, welche dem Eindringen jedes andern Beweglichen widerstehet, welche wie der erste Lehrsatz zeigte, eine bewegende Kraft ist. Dieselbe aber ist (nach eben diesem Lehrsatz) mit einer Kraft einerley, welche die Entfernung einer Materie von einem gewissen Raum verursacht. Sie ist also (Erklärung 2.) eine Zurückstoßungskraft. Demnach erfüllet die Materie ihren Raum nur durch Zurückstoßungskräfte und zwar aller ihrer Theile, weil diese nur in sofern Materie sind. Die Kraft aber eines Ausgedehnten, das in allen seinen Theilen Zurückstoßung äußert, ist eine Ausdehnungskraft (expansive). Also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das erste war.

Die

Die Ausdehnungskraft einer Materie ist aber eine gegebene und folglich bestimmbare (endliche) Kraft, deren Wirkung (die Bewegung) eine gewisse angebbare Größe haben muß. Ueber jede gegebene Größe läßt sich eine größere denken: auch ist immer eine Größe möglich, die kleiner ist als eine gegebene. Demnach läßt sich auch eine Ausdehnungskraft denken, die eine größere oder kleinere Bewegung verursacht, als die einer gewissen gegebenen Materie ist. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der größte oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl größere als kleinere können gefunden werden; welches das zweyte war.

Zusatz 1.

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Da nun jene der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raums, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie, beruht, so muß diese Elasticität ursprünglich heißen; weil sie von keiner andern Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Zusatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann: diese aber auch

auch jener entgegenwirken kann, wodurch sie alsdann den Raum der letzteren verengen würde, den diese zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erstere eine zusammendrückende Kraft heißen würde, so muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von einem jeden Raum, den sie erfüllt, in einen engern Raum zu treiben vermag.

Der Leser wird bemerken, daß die deutliche Einsicht dieses und des vorhergehenden Lehrsatzes von der Deutlichkeit abhängt, womit man den phoronomischen Lehrsatz einsieht. Zwey Bewegungen lassen sich an einem und demselben Punct nicht auf andere Weise verbinden, als nur, wenn die eine im absoluten Raum, statt der andern aber die des relativen Raums in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit vorgestellt wird. Nun heißt derjenige Raum absolut, auf welchen, als auf ein Fixum, wir einen relativen beziehen, der gleichwohl in Beziehung auf einen noch erweitertern Raum ebenfalls relativ ist. Kurz, die Vorstellung von einem absoluten Raum an sich selbst, ist selbst leer und hat kein Object. Es ist daher vollkommen erlaubt, wie viel man von der Bewegung eines Körpers dem relativen Raum geben wolle, nach Belieben zu setzen. Die Vorstellung bewegender Kräfte giebt aber unserm Urtheil in Ansehung einer Bewegung Bestimmung. Setze ich nun eine Materie, die in den Raum einer andern einzudringen bestrebt ist, welche andere diesem Eindringen widersteht,

steht, so bin ich bestimmt, die erste Materie als bewegt anzusehen, und wegen des Widerstandes der zweyten, den relativen Raum nach derselben Richtung der Bewegung der ersten Materie als bewegt zu setzen, welches der zweyte Fall der Zusammensetzung der Bewegungen an einem und demselben Beweglichen war. Die Größe der Bewegung wird aber durch die Größe des Raums, der in einer bestimmten Zeit beschrieben wird, bestimmt, und wird die Bewegung als die Wirkung einer Kraft angesehen, so wird dieselbe so viel mal größer als eine andere vorgestellt, so viel mal die eine Bewegung größer als eine andere ist. Demnach, wenn die bewegende Kraft der eindringenden Materie größer ist, als die Kraft der widerstehenden, wenn dieselbe mithin eine zusammendrückende Kraft ist, so muß die Bewegung jener Materie im absoluten Raum größer vorgestellt werden, als die des relativen Raums; ist sie derselben gleich, so sind auch beide Bewegungen gleich und die Vorstellung dieser zusammengesetzten Bewegung ist die der Ruhe. Man muß aber nur nicht zu bemerken unterlassen, daß hier nicht die Rede davon sey, wie fern die Bewegung einer Materie, eine andere aus ihrer Stelle treibe, sondern nur wie fern sie den Raum der Ausdehnung derselben verringere, oder zu verringern strebe.

Erklärung 3.

Eine Materie **durchdringt** in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Wenn

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe, der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte, (ohne daß das mindeste von Luft entwischt wäre) so würde die Luftmaterie durchdrungen seyn; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äußere zusammendrückende Kräfte, wenn jemand eine solche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die mechanische heißen können, durch welche Benennung wir sie von einer andern, welche chemisch ist, von der in der Folge wird gezeigt werden, daß sie gar wohl möglich ist, da die mechanische unmöglich ist, unterscheiden wollen.

Lehrsatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derselben sey, durchdrungen werden.

Beweis.

Da die Kraft, womit eine Materie ausgedehnt ist, eine gegebene Kraft ist, so hat sie eine gewisse bestimmte Größe, und da über jede endliche Größe eine größere möglich ist, so läßt sich auch eine Kraft den-

ken, welche die Ausdehnungskraft einer Materie übertrifft, und welche sie mithin in einen engern Raum zusammenpressen kann. Also kann für jede Materie eine Kraft gefunden werden, die sie zusammendrücken kann, das heißt, die Materie kann ins Unendliche zusammengedruckt werden; welches das Erste war. Da aber die Ausdehnungskraft einer Materie eine ursprüngliche Kraft ist, so muß sie in einen kleinern Raum eingeschlossen, größer werden. Demnach würde, wenn der Raum der Ausdehnung einer Materie bis auf einen Punct, das ist, bis auf Null gebracht würde, die Ausdehnungskraft derselben unendlich groß seyn, das heißt: die Wirkung derselben würde eine Bewegung seyn, in der, in einer endlichen Zeit ein unendlich großer Raum beschrieben würde. Eine solche Kraft als gegeben zu denken, ist aber unmöglich. Demnach kann keine Materie von einer andern, wie groß auch die drückende Kraft derselben sey, durchdrungen werden; welches das Zweyte war.

Was die Voraussetzung betrifft, worauf der zweyte Theil des Beweises beruhet, daß nämlich die Materie in einen engern Raum zusammengepreßt, eine größere Ausdehnungskraft ausübe, so konnte dieselbe hier wol postulirt werden, weil diese Elasticität der Materie ursprünglich ist. Denn aus dieser Vorstellung folgt, daß die Ausdehnungskraft einer Materie von keinen empirischen Bedingungen derselben abhän-

hängig sey, und daß sie einem Raum lediglich durch sich selbst anwesend sey (die Vorstellung desselben empirisch mache). Demnach bleibt sie unverändert dieselbe Kraft, wenn gleich ihr Wirkungskreis, das ist, der Raum, den sie einnimmt, verändert wird. Und wird dieser Wirkungskreis auf einen Raum gebracht, der schon erfüllt war, so wird die Erfüllung desselben vervielfältigt. Demnach wird die Expansivkraft einer Materie so viel mal größer, so viel mal kleiner der Raum ist, in welchen sie zusammengepreßt worden. Ganz anders kann es sich verhalten mit einer andern Elasticität mancher Körper, die man eine abgeleitete nennen muß, die von besondern empirischen Bedingungen (als Structur und Cohäsion der Theile) abhängt. Eben deswegen weil sie davon abhängt, wird sie durch Zusammenpressung der Materie, sofern ihre Ursache dadurch nicht vergrößert wird, auch nicht größer werden.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, heißt die relative; diejenige aber, welche auf der Voraussetzung beruht, daß die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, heißt die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raums mit absoluter Undurchdringlich-

keit kann die mathematische, die mit bloß relativer die dynamische Erfüllung des Raums heißen.

Der mathematische Begriff der Undurchdringlichkeit beruht auf der Vorstellung, daß der bloße Begriff eines Gegenstandes der äußern Sinne schon den der Erfüllung des Raums in sich schließe. Dieser Begriff ist der von der bloßen Existenz eines Dinges an einem Orte, mithin von einer räumlichen Gegenwart überhaupt. In einem Raume seyn, heißt hiernach, ihn erfüllen, und die Vorstellung, daß in dem Orte, in welchem etwas ist, zu gleicher Zeit nichts anderes seyn kann, ist hiernach die der Undurchdringlichkeit. Demnach widersteht, nach dieser Vorstellungsart, die Materie als Materie allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit, und es ist keine andere Zusammendrückung der Materie denkbar, als die, welche eine Verminderung der leeren Zwischenräume derselben ist. Diese absolute Undurchdringlichkeit ist in der That nichts mehr oder weniger, als qualitas occulta. Denn, wenn man wissen will, woher wir auf einen gewissen Raum den Begriff der Existenz beziehen, und man zur Antwort erhält: weil er undurchdringlich ist, so ist es, wenn unter Undurchdringlichkeit nichts mehr, als die bloße Existenz eines Dinges in einem Orte verstanden wird, eben so viel, als wenn man sagte: es existirt etwas an einem Orte, indem es darin existirt. Die Frage, was denn das sey, was den Raum erfülle, und den Begriff der Existenz nothwendigerweise herbeyziehe, bleibt sonach ganz unbeantwor-

tet

tet, und muß es bleiben, so lange man nicht auf das Merkmal achtet, wodurch uns die Materie empirisch gegeben ist, welches mit ihrem Begriff wesentlich verknüpft ist. Dieses Merkmal aber ist der Begriff einer dynamischen Erfüllung des Raums, die nur durch die Vorstellung einer bewegenden Kraft gedacht wird. Sodann ist es nothwendig, die Undurchdringlichkeit der Materie sich als eine relative, das ist, die Möglichkeit der Zusammendrückung der Materie nicht als von leeren Zwischenräumen, sondern als von dem Grade der Kraft, wodurch die Materie einem Raume gegenwärtig ist, (welcher Begriff die Vorstellung der Existenz der Materie constituirt) abhängig, vorzustellen. Eben deswegen, weil diese Kraft einen Grad hat, so kann sie überwältigt, das ist, die Materie gezwungen werden, einen kleinern Raum einzunehmen; da sie aber der Materie als Materie eigenthümlich, und von keiner weitern empirischen Bedingung abzuleiten, folglich ursprüngliche, oder Grundkraft der Materie ist, wodurch uns dieselbe als Gegenstand gegeben ist, so muß sie so vielmal größer werden, so vielmal kleiner der Raum ihrer Wirkungssphäre geworden, die Materie mithin zwar ins Unendliche zusammengedruckt, aber niemals durchdrungen werden können. Ob nun gleich von dieser Eigenschaft kein weiterer Grund kann angegeben werden, so ist sie doch von dem Vorwurf, qualitas occulta zu seyn, frey, da sie ein Prädicat ist, das zu dem Begriff eines äußeren Sinnenobjects hinzukommt, um dadurch ein solches Object sich als gegeben vorzustellen, wogegen der mathematische Begriff der Undurchdringlichkeit, über

jenen

jenen allgemeinen Begriff nicht hinausgeht, und daher durch die Wiederholung seiner selbst auch niemals sagen kann, worin dasjenige besteht, was etwas zu einem Gegenstand der äußern Sinne macht.

Erklärung 5.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern, was außer ihm im Raume existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch sie aufhört ein Theil zu seyn, ist die Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie ist die physische Theilung.

Substanz ist das letzte Substrat der Existenz eines Dinges, was also nicht mehr wieder als Prädicat eines andern gedacht werden kann, und es ist der Begriff des Beharrlichen, vermittelst dessen der Verstand den Begriff von einem solchen letzten Subject als objectivgültig vorstellen kann. Nun ist die Materie durch ihre dynamische Erfüllung des Raums, das ist, durch die ursprüngliche Elasticität derselben, als existirender Gegenstand gegeben. Demnach ist diese Erfüllung dasjenige Substrat, worauf alle andere mannigfaltige Bestimmungen empirischer Räume bezogen werden müssen, und das als das beharrliche Subject, das unwandelbar ist, indessen alle seine Prädicate wechseln, vorgestellt werden muß. Sofern aber nun die Theile eines erfüllten Raums nicht bloß in ihrem Zu-

sam-

sammenhang mit dem Ganzen, sondern auch als für sich, und abgesondert von demselben, als erfüllt vorgestellt werden können, so sind sie selbst materielle Substanzen. Also ist diese eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil desselben, Substanz sey.

Lehrsatz 4.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist.

Beweis.

Die Materie erfüllt einen Raum durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft, und nur durch dieselbe ist Materie Object im Raum, welches existirt, also als materielle Substanz gegeben. Demnach sind auch alle Theile eines Raums nur in sofern Theile desselben als eines erfüllten, das ist, Theile der Materie, als ein jeder derselben, für sich selbst, ausdehnende Kraft besitzt. Ein jeder Theil einer in einem Raum eingeschlossenen Materie, wird folglich durch eine ihm eigenthümlich zukommende, ursprüngliche Expansivkraft, die nicht von was anderm abhängig ist, als gegeben, mithin als materielle Substanz vorgestellt. Nun ist aber der Raum, den eine Materie einnimmt, (nach Beweisen der Geometrie) ins Unendliche

endliche theilbar. Da nun jeder Theil des erfüllten Raums, auch erfüllt und für sich bestehende Substanz ist, so ist auch die Materie ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder materielle Substanz ist.

Der geometrische Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums, liegt also zwar zum Grunde dem Beweise des Satzes, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey; aber er ist für sich selbst dazu noch nicht hinlänglich. Denn wenn ein Monadist annähme, daß dadurch, daß der Wirkungskreis einer gewissen Materie getheilt würde, doch noch nicht das wirkende Subject selbst getheilt und die Theile von einander geschieden werden, so würden solche physische Puncte wirkliche Monaden seyn. Er würde sonach wol gestehen, daß zwar der Raum, den eine Monade einnehme, noch aus Räumen bestehe und geometrisch noch getheilt werden könne, zugleich aber doch behaupten, daß diese Räume nicht physisch getrennt werden können. Die dynamische Vorstellung der Materie benimmt ihm aber diese Ausflucht. Denn hiernach ist Materie da, wo repulsive Kraft geäußert wird, und nur durch dieselbe unterscheiden wir das im Raum existirende Object, von dem Raum, als der bloßen Form der Anschauung. Also wird ein jeder Theil eines erfüllten Raums als materielle Substanz vorgestellt.

Wenn gleich die Mathematik eine durch sich selbst bestehende, und vor aller Anwendung ihrer Sätze auf existirende Objecte, gewisse Wissenschaft ist, hierin also von keinen metaphysischen Principien abhängt,

so

so ist es doch nothwendig, sich auf dieselbe zu berufen, wenn von eben dieser Anwendung die Rede ist. Daß der Raum ins Unendliche theilbar sey, beweiset die Geometrie, indem sie keine Rücksicht nimmt auf die existirenden Objecte, die im Raum gegeben sind. Hieraus folgt aber noch keinesweges, daß es sich mit diesen Objecten eben so verhalte. Die Behauptung des Monadisten bleibt thunlich, so lange die Undurchdringlichkeit der Materie bloß mathematisch angesehen wird, weil in dieser Vorstellung nichts mehr, als der noch gänzlich unbestimmte Begriff von einem im Raum existirenden Wesen liegt. Allererst, wenn ich darauf merke, wie Materie einen Raum einnimmt, daß sie nämlich durch ursprüngliche Ausdehnungskraft ihn erfülle, wodurch sie empirisch gegeben ist, begreife ich, daß die unendliche Theilbarkeit eben sowohl von dem erfüllten Raum als von dem bloß geometrischen gelte, indem nur da Materie ist, wo diese Erfüllung stattfindet, und lediglich dieses empirische Datum ist es, welches in der Vorstellung der Materie als eines existirenden Objects durch den Begriff der Subsistenz gedacht wird. Was aber unser Urtheil für die Behauptung einfacher Theile der Materie zu bestimmen scheint, ist die Forderung der Vernunft, daß das absolute Unbedingte gegeben seyn müsse, wenn etwas als bedingt gegeben ist. Dafern nun die Materie als zusammengesetzt vorgestellt wird, so denkt man sie durch eben diesen Begriff als bedingt. Die Bedingungen dieses Zusammengesetzten sind die Theile, deren Theile wiederum die Bedingungen von ihnen sind, sofern sie noch als zusammengesetzt vorgestellt werden.

Es

Es muß also absolut erste (einfache) Theile geben, wenn dieser Regressus als vollendbar soll gedacht werden können, und diese postulirt die Vernunft, weil sie die zusammengesetzte Materie, als eine solche, das heißt, etwas das als bedingt gegeben ist, als bedingt nur in sofern denken kann, als das Einfache, das ist, das Unbedingte gegeben ist. Dagegen ist nun der Satz, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey, wenn gleich mit der mathematischen Behauptung der unendlichen Theilbarkeit des Raums nicht einerley, doch so gewiß als es diese ist, und nach der Voraussetzung des dynamischen Begriffe der Materie, von nichts weiter als von dieser Behauptung abhängig. Geometrie aber ist durch sich selbst gewiß, und indem sie ihre Wahrheiten an der Anschauung darthut, verstattet sie keinen Zweifel, der auf metaphysischen Principien beruht. Da nun, wenn von der Art, wie uns Objecte gegeben sind, abstrahirt wird, und Objecte ohne alle Beziehung auf unser Anschauungsvermögen, bloß wie sie an sich sind, gedacht werden, es apodictisch gewiß ist, daß das schlechthin Unbedingte gesetzt seyn müsse, wenn etwas als bedingt vorgestellt wird, (da diese Behauptung schon im Begriff des Bedingten liegt,) so sieht sich der Philosoph gedrungen, um diesen Widerstreit, worin die Vernunft, bey dieser Ansicht der Objecte der Sinnenwelt, sich befangen findet, zu lösen, von derselben abzugehen, und zu gestehen, daß unsere Urtheile über diese Gegenstände niemals die Bedingung des Erkenntnißvermögens, der gemäß sie gegeben sind, bey Seite setzen dürfen. Auch entspringt diese Auflösung von selbst, wenn wir diese cri-

tische

tische Vorsicht beobachten. Denn sonach sind uns die Objecte nicht vor der empirischen Synthesis, sondern durch dieselbe gegeben. Es sind demnach die Theile eines Zusammengesetzten, nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben, und man darf daher nur sagen, daß die Theile einer Materie nur durch die Theilung gegeben sind.

Wenn aber nun die repulsiven Kräfte der Materie dasjenige sind, wodurch wir sie als subsistirendes Object denken, so ist diese Vorstellung einerley mit der, wornach wir das Quantum der Ausdehnungskraft einer in Grenzen eingeschlossenen Materie, bey aller Erweiterung oder Verengung dieser Grenzen als unveränderlich vorstellen. Nun ist es allerdings erlaubt, sich in Ansehung einer zwey, drey oder mehrmal zusammengedruckten Materie auszudrucken, daß ihre Theile sich einander so vielmal mehr nähern; allein, man muß den Mathematiker, der sich so ausdruckt, nicht mißverstehen. Er verbindet damit nicht den Sinn, daß die Theile der Materie durch leere Zwischenräume von einander getrennt wären, sondern er beabsichtigt nur damit die Darstellung einer so vielmaligen Zusammenpressung in der reinen Anschauung, die, weil sie die Vergrößerung einer intensiven Größe ist, sich nur auf diese Weise, vermittelst der Vorstellung unendlich kleiner Entfernungen construiren läßt.

Lehrsatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft, als die zweyte wesentliche Grundkraft derselben.

Be-

Beweis.

Durch repulsive Kräfte erfüllt die Materie einen gewissen Raum, und nur durch diese ist sie als etwas Reales, das als Subject existirt, gegeben. Sofern man aber die Materie als lediglich durch Ausdehnungskraft existirend sich vorstellt, so liegt in dieser Vorstellung noch kein bestimmender Grund, die Erfüllung der Materie in gewisse Grenzen eingeschlossen zu halten. Denn der Begriff von etwas, das bloß durch Ausdehnungskraft einen Raum einnimmt, schließt den der Grenzen dieses Raums aus. Demnach ist der Begriff von einem Object, das bloß durch Ausdehnungskraft einem Orte gegenwärtig ist, leer, weil sonach das bestimmte Quantum dieser Kraft sich über alle Räume ins Unendliche verbreiten, mithin in jedem bestimmten Raum ein unendlich kleines Quantum derselben, das ist, gar keine Ausdehnungskraft sich befinden würde. Also erfordert der Begriff der Materie, als eines einen gewissen bestimmten Raum durch ursprüngliche Ausdehnungskraft erfüllenden Objects, nothwendigerweise noch die Vorstellung einer zusammendrückenden Kraft, und zwar nicht einer solchen, die von einer andern Materie auf einen erfüllten Raum ausgeübt wird, sondern derjenigen, die dem im Raume Existirenden, damit es Materie sey, und einen bestimmten Raum erfülle, ei-

gen-

genthümlich ist. Demnach muß jeder Materie eine ursprüngliche Anziehungskraft, als eine zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft beygelegt werden.

Wenn es aber nun gleich richtig ist, daß der Begriff von einem bloß durch Ausdehnungskraft, einem bestimmten Raume gegenwärtigen Objects leer ist, und daß die Materie, um Materie zu seyn, eben sowohl ursprüngliche Anziehungs- als zurückstoßende Kräfte haben müsse: so ist es doch merkwürdig, daß wir von dem Daseyn der erstern uns durch einen Schluß versichern müssen, und dagegen die Vorstellung der letztern schon mit dem empirischen Begriff der Materie gegeben ist. Denn, wenn gleich der erste dynamische Lehrsatz, daß die Materie nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch bewegende Kräfte einen Raum erfülle, bewiesen werden mußte, so war dieser Beweis doch nur die Entwickelung des empirischen Begriffs der Materie, wodurch gezeigt ward, daß der bloße Begriff von einem im Raum existirenden Gegenstande, das Merkmal, wodurch derselbe Sache und existirendes Subject sey, noch nicht in sich enthalte, sondern daß wir uns desselben allererst in der Vorstellung bewußt werden können, worin uns dieser Gegenstand gegeben ist, welche Vorstellung aber die der Erfüllung des Raums durch Ausdehnungskraft ist, die mithin als ursprünglich und deren Quantum bey aller Veränderung der Materie, als das bleibende Reale, mithin als Substanz vorgestellt wird. Wenn aber Anziehungskraft selbst zur Möglichkeit der Materie ursprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht

eben

eben sowohl als der Undurchdringlichkeit zum ersten Kennzeichen der Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriff der Materie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriff gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beygefügt? Daß unsere Sinne uns diese Anziehung nicht so unmittelbar wahrnehmen lassen, als die Zurückstoßung und das Widerstreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn, wenn wir auch ein solches Vermögen hätten, so ist doch leicht einzusehen, daß unser Verstand sich nichts destoweniger die Erfüllung des Raums wählen würde, um dadurch die Substanz im Raume, d. i. die Materie zu bezeichnen, wie denn eben in dieser Erfüllung, oder, wie man sie sonst nennt, der Solidität, das Characteristische der Materie, als eines vom Raum unterschiedenen Dinges, gesetzt wird. Der Grund davon liegt darin, daß Anziehung, wenn wir sie auch noch so gut empfinden, uns doch niemals eine Materie von bestimmtem Volumen und Gestalt offenbaret, sondern nichts als die Bestrebung unsers Organs, sich einem Puncte außer uns, (dem Mittelpuncte des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts anders wirken, als wenn sie gänzlich in dem Mittelpunct derselben vereinigt wäre, und dieser allein auf unsern Sinn einflösse, eben so die Anziehung eines Berges und jeden Steins u. s. w. Nun bekommen wir dadurch keinen bestimmten Begriff von irgend einem Object im Raum, da weder Gestalt noch Größe, ja nicht einmal der

Ort,

Ort, wo es sich befände, in unsern Sinn fallen kann. (Die bloße Direction der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bey der Schwere: der anziehende Punct würde unbekannt seyn, und es läßt sich nicht einmal einsehen, wie er selbst durch Schlüsse, ohne Wahrnehmung der Materie, sofern sie den Raum erfüllt, sollte ausgemittelt werden.) Also ist klar, daß die erste Anwendung unsers Begriffs von Größen auf Materie, durch die es uns zuerst möglich wird, unsere äußere Wahrnehmungen in den Erfahrungsbegriff einer Materie als Gegenstandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenschaft, dadurch sie einen Raum erfüllt, gegründet sey, welche, vermittelst des Sinnes des Gefühls, uns die Größe und Gestalt eines ausgedehnten, mithin von einem bestimmten Gegenstande im Raume einen Begriff verschafft, der allem übrigen, was man von diesem Dinge sagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieses ist ohne Zweifel die Ursache, weswegen man bey den klärsten anderweitigen Beweisen, daß Anziehung eben sowohl zu den Grundkräften der Materie gehören müsse, als Zurückstoßung, sich gleichwohl gegen die erstere so sehr sträubt, und gar keine bewegende Kräfte, als nur durch Stoß und Druck, (beides vermittelst der Undurchdringlichkeit) einräumen will, denn wodurch der Raum erfüllt ist, das ist die Substanz, sagt man, und das hat auch seine gute Richtigkeit. Da aber diese Substanz ihr Daseyn uns nicht anders, als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbaret, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang

fang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoß, die Fortdauer aber ein Druck heißt: so scheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere, niemals was anderes, als Druck oder Stoß seyn könne, zwey Einflüsse, die wir allein unmittelbar empfinden können, dagegen Anziehung, die uns an sich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen bestimmten Gegenstand derselben geben kann, uns als Grundkraft so schwer in den Kopf will.

Lehrsatz 6.

Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung, ist keine Materie möglich.

Beweis.

Der Begriff von einem Object, das bloß durch Anziehungskraft einem Raume gegenwärtig ist, enthält keinen bestimmenden Grund in sich, die Anziehung selbst als begränzt zu denken. Eine Anziehung aber ohne alle Grenzen bringt die Gegenwart eines Objects auf einen Raum, der kleiner ist, als jeder Raum, der sich angeben läßt, das ist, auf einen mathematischen Punct, der kein Raum, sondern bloß die Grenze eines Raums ist. Mithin ist ein solcher Gegenstand Nichts, und sein Begriff ist leer, weil ihm kein Object correspondiren kann. Demnach erfordert der Begriff von einem, einem gewissen bestimm-

stimmten Raume anwesenden Gegenstande, das ist, der Begriff von Materie, noch außer der Vorstellung einer Anziehungskraft, auch die einer Zurückstoßungskraft, wenn diesem Begriff ein Object entsprechen soll.

Zusatz.

Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft sind wesentliche Kräfte der Materie, weil sie die Bedingungen sind, unter welchen die Existenz der Materie vorgestellt werden kann. Die letzte wird aber schon in dem empirischen Begriff der Materie gedacht; dagegen ist die Verbindung der ersten mit dem Begriff der Materie eine Synthesis a priori, deren wir uns allererst bewußt werden, wenn wir den Begriff von einem durch ursprüngliche Ausdehnungskraft einen Raum erfüllenden Objecte als objectivgültig, mithin den Bedingungen der Erfahrung gemäß denken wollen, wornach wir die durch Ausdehnungskraft hervorgebrachte Wirkung, nur durch eine ihr entgegenwirkende Ursache, das ist, durch Anziehungskraft gehemmt vorstellen können.

Erklärung 6.

Berührung im physischen Verstande, ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Wirkung ei-

ner Materie auf die andere außer der Berührung ist die Wirkung in die Ferne, (actio in distans). Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heißt die unmittelbare Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum.

Die Berührung im mathematischen Verstande ist das Zusammentreffen zweyer Räume in ihrer gemeinschaftlichen Grenze. Zwey gerade Linien berühren sich einander nicht, wenn sie zusammentreffen, weil der Punct, worin sie zusammenkommen, schon in beiden Räumen liegt. Aber Flächen und Linien berühren sich, wenn kein Punct der Linie innerhalb der Fläche fällt. Eben so berühren sich Flächen und Flächen, als Cirkel und Cirkel in einem Puncte, Flächen und Körper, und Körper mit andern Körpern. Die mathematische Berührung liegt der physischen zum Grunde; aber sie ist mit dieser noch nicht einerley. Damit eine Berührung physisch sey, so muß auch ein dynamisches Verhältniß hinzukommen, und zwar nicht der Anziehungskräfte, sondern der zurückstoßenden. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweyer Materien.

Lehrsatz 7.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Be-

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft wird als der Grund vorgestellt, woher ein bestimmtes Quantum von Materie, sich nicht in alle Räume verbreite und sonach keinen Raum erfülle. Sie wird mithin als Bedingung der Erfüllung eines bestimmten Raumes, und folglich als von derselben unabhängig vorgestellt. Eine Kraft aber, die von der Erfüllung eines Raums unabhängig wirkt, äußert ihre Wirkung durch den leeren Raum. Demnach ist die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, eine Kraft, die nicht bloß auf eine andere Materie, in der Berührung mit derselben, sondern auch unabhängig von Berührung, durch den leeren Raum wirkt.

Um dem Leser denjenigen Punct vor Augen zu halten, worauf man in der Erörterung des dynamischen Begriffes der Materie merken muß, diene hier folgende Anmerkung. Die Wirkungen beider Grundkräfte der Materie sind einander entgegengesetzt. Durch Ausdehnungskraft erfüllt die Materie einen Raum, und an derselben wird das Quantum der Substanz einer Materie vorgestellt, welches das Beharrliche ist, das bey aller Verengung und Erweiterung des Raums, den sie einnimmt, unverändert bleibt. Also wird zwar die Wirkung der repulsiven Kräfte einer Materie, durch ihre Anziehungskraft zum Theil gehoben, aber die Ausdehnungskraft selbst, als dasjenige, was die materielle Substanz ausmacht, wird dadurch nicht

aufgehoben oder vermindert, sondern eben deswegen, weil dieses Quantum unverändert bleibt, wird eine durch ihre eigene, oder durch die Anziehungskraft einer andern Materie an Extension verminderte Materie, mit einer so vielmal größern Kraft, eine in ihren Raum eindringende Materie zurücktreiben, so vielmal der Raum ihrer Ausdehnung kleiner geworden ist.

Mehr aber als diese Exposition des Begriffs der Materie und Aushebung desjenigen, was das Reale der Materie ist, kann Metaphysik der Natur nicht leisten. Eine Forderung, die gar nicht zu befriedigen wäre, würde die seyn, wenn man die Ableitung der Grundkräfte der Materie, von einem noch höhern Grunde verlangen wollte. Wir nennen sie eben deswegen Grundkräfte, weil sie von einem andern nicht abgeleitet, das ist, gar nicht begriffen werden können. Was aber die ursprüngliche Anziehungskraft betrifft, so hat es den Anschein, daß man in Ansehung derselben noch weit mehr ein Princip bedürfe, um sie davon ableiten zu können, als in Ansehung der Ausdehnungskraft. Denn, wegen der letztern scheint der Verstand sich mit Grunde beruhigen zu können, weil durch sie die Materie, als etwas Reales, im Raum Existirendes, uns gegeben ist. Wir knüpfen an sie den Begriff eines existirenden Subjects, und obgleich diesem Verfahren, nämlich der Anwendung des Begriffs eines beharrlichen Substrats auf das in der Anschauung Gegebene, leicht anzumerken ist, daß es noch einer Rechtfertigung bedürfe, so kann eine solche Untersuchung doch nur transcendental seyn, und bloß die Möglichkeit dieser Thatsache begreiflich machen, die

für

für sich selbst gewiß ist. Mit der Anziehungskraft verhält es sich aber hierin anders. Ohngeachtet sie der Materie, als einem einen bestimmten Raum erfüllenden Objecte, eben so wesentlich zukommt, als die Ausdehnungskraft, so ist sie doch selbst nicht das den Raum erfüllende Vermögen, und die Unterscheidung, die der Verstand macht, zwischen dem Realen im Raum, welches ein Reales bloß durch repulsive Kräfte ist, und einer Kraft, an deren Wirkung er sich bloß die Begrenzung dieser Erfüllung denkt, ist sehr bemerkenswerth. Aus diesem Grunde aber, da das Materielle, mithin ein im Raum existirendes Object, in dem Begriff der Erfüllung und nicht in dem der Anziehung vorgestellt wird, entspringt ein Schein, daß die Anziehungskraft der Materie wol nur eine von der ursprünglichen Ausdehnungskraft der Materie abzuleitende Kraft, ja daß sie wol nichts anders, als eben dieselbe expansive Kraft seyn werde. Erwägen wir jedoch die Sache näher, so finden wir, daß sie eben sowohl ursprünglich der Materie eigenthümlich sey, als es die Ausdehnungskraft ist, indem sie sogar die Bedingung ist, unter welcher die Wirkung der letztern als auf einen bestimmten Raum begrenzt, und so überhaupt irgend ein gewisser Raum, von einem bestimmten Quantum Materie erfüllt, gedacht werden kann; daß sie mithin von aller Erfüllung des Raums gänzlich unabhängig wirke. Da wir aber sonach den Begriff des Realen an diese dynamische Erfüllung eines Raums knüpfen, und deswegen uns überreden, daß zur Möglichkeit der Materie (eben dieser Erfüllung eines bestimmten Raums) nichts weiter als

zurück-

zurückstoßende Kräfte erforderlich seyen, so scheint es schwierig zu seyn, die Anziehung sich als eine Wirkung durch den leeren Raum vorzustellen. Daß die Materie da wirken könne, wo sie nicht ist, scheint aus diesem Grunde eine widersprechende Behauptung zu seyn. Wenn die Erde den Mond an sich zieht, so wirkt sie auf ein Object, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und gleichwohl unmittelbar: der Raum zwischen ihr und dem Monde kann auch als völlig leer angesehen werden; welche Behauptung einen Widerspruch zu verbergen scheint. Der Grund aber von diesem Widerstreit liegt lediglich darin, daß man über die Eigenheit des Verstandes, der das Reale eines im Raum existirenden Objects an die Erfüllung des Raums durch ausdehnende Kraft knüpft, es übersieht, daß zur Begrenzung einer solchen Erfüllung noch Attractionskraft nothwendig erforderlich sey. Es entspringt hieraus die Verwechselung des obigen Satzes, mit dem freylich sich selbst widersprechenden: daß die Materie da sey, wo sie nicht ist. Jene Behauptung ist so wenig widersprechend, daß man sogar überall, wenn auch von abgeleiteten Kräften die Rede ist, sagen muß, daß ein Ding im Raume nur da wirken könne, wo es nicht ist, weil, wenn es an demselben Orte wirkt, wo es ist, das Ding, worauf es wirkt, gar nicht außer ihm seyn würde. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist, weil beide um die Summe der Halbmesser von einander entfernt sind. Auch würde im Puncte der Berührung, sogar kein Theil, weder der Erde noch des

Mon-

Mondes anzutreffen seyn, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfülleten Räume, die keinen Theil, weder von dem einen, noch von dem andern ausmacht. Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückstoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben so gut sich muß denken lassen, als einander unmittelbar zurückstoßen, d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einen Antheil habe.

Berührung ist Wechselwirkung zweyer Körper durch Undurchdringlichkeit, in der demnach der eine Körper mit einer eben so großen Kraft in den Raum des andern einzudringen bestrebt ist, als die ist, womit der andere diesem Eindringen widersteht. Sie ist also mit einer wechselseitigen, einander gleichen Zurückstoßung und Anziehung zweyer Materien einerley. Demnach kann aus dieser bloßen Berührung durchaus keine Bewegung erfolgen. Es muß daher die Bewegung, die mit einer Berührung vermittelst eines Stoßes oder Drucks verknüpft ist *), nothwendig irgend eine wahre, der Materie ursprünglich zukommende Anziehungskraft beweisen, weil aus der bloßen Be-

*) Was man Zug nennt, ist, wie man leicht sieht, nichts anders als Druck, nämlich bloß eine Wirkung der repellirenden Kräfte einer Materie auf eine andere, wodurch dieselbe aus dem Raum, den sie erfüllt, getrieben, und einen andern Raum einzunehmen genöthigt wird. Wenn die Bewegung einiger Theile der Materie, wegen ihres Zusammenhanges mit einem durch Druck bewegten Theile erfolgt, so heißt der Druck in Ansehung derselben ein Zug.

Digitized by Google

Berührung gar keine Bewegung erfolgen kann. Wenn eine Materie durch Stoß getrieben wird, sich einer andern zu nähern, so ist die letztere eigentlich gar nicht die Ursache dieser Bewegung, und wenn man diese Annäherung eine Anziehung nennt, so ist sie nur eine scheinbare Anziehung. Wenn man also in die Stelle der wahren Anziehung die scheinbare setzt, indem man diese für begreiflicher zu finden glaubt, so hat man dadurch nichts gewonnen, weil, wenn zuletzt eben diese begriffen werden soll, endlich eine ursprüngliche Anziehungskraft gesetzt werden muß, die der Expansion, wodurch der Druck geschieht, Grenzen setzt, da sonst diese Ausdehnung selbst nicht möglich seyn könnte. Man irret, wenn man glaubt, daß Newton seine Theorie der allgemeinen Gravitation, von der Bestimmung der Anziehung der Materien, ob sie nämlich eine wahre, oder eine bloß scheinbare sey, gänzlich frey, und den Physikern es überlassen habe, sie sich vorzustellen, wie sie wollten. Wie konnte er wol den Satz gründen, daß die allgemeine Anziehung der Körper, die sie in gleichen Entfernungen um sich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt sey, wenn er nicht annahm, daß alle Materie, mithin bloß als Materie und durch ihre wesentliche Eigenschaft, diese Bewegungskraft ausübe? (Wenn nämlich die ursprüngliche Anziehungskraft einer Materie größer ist, als die der andern, so muß ihre Ausdehnungskraft, das ist aber ihre eigene Quantität, eben so vielmal größer seyn als die der andern, weil die Wirkungen beider Kräfte in einem Körper, einander aufheben müssen, damit derselbe ein Körper sey.) Er konn-

konnte unmöglich behaupten, daß die Anziehungskräfte zweyer Planeten, z. B. des Jupiters und Saturns, die sie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten (deren Masse man nicht kennt) beweisen, sich wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, daß sie bloß als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenschaft derselben, andere Materien anzögen. Denn dieses Gesetz ist dynamisch und von dem auf dem mechanischen Princip der Gleichheit der Wechselwirkung beruhenden Satze, daß in der Mittheilung der Bewegung die Quantität der einen Materie zu der der andern sich umgekehrt verhalte, als die Räume, um welche beide sich einander nähern, verschieden, welches ein Gesetz der Bewegungen ist, die auf einen Stoß erfolgen, welchen die ursprüngliche oder scheinbare Anziehung hervorbringt, nicht aber der Anziehungskräfte selbst, und also auch nicht der Materien, sofern sie noch nicht als einander ihre Bewegung mittheilend angesehen werden. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen andern und gleichen Magnet, ein andermal durch eben denselben, der aber in einer schwerern hölzernen Büchse eingeschlossen wäre, gezogen wird, so wird derselbe in der Berührung im letzten Fall dem erstern mehr relative Bewegung ertheilen und dadurch die grössere Quantität der Materie beweisen, als im erstern; allein nicht deswegen, weil das Holz die Anziehung des Magneten vermehrt hat, sondern weil es seine eigene Bewegung in der Berührung dem angezogenen Magneten mittheilt. Newton abstrahirte nur, und das mit Recht, von allen Hypothesen, die Frage

ge wegen der Ursache der allgemeinen Attraction zu beantworten; denn diese Frage ist metaphysisch und nicht mathematisch.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, heißt eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft.

Zusatz.

Da durch Zurückstoßungskraft die Materie einen Raum erfüllt, und demnach, dem empirischen Begriff der Materie gemäß, derjenige Raum, worin die Wirkung repellirender Kräfte wahrgenommen wird, die materielle Substanz, die bloß durch diese Kraft existirt, enthält, so ist die Materie selbst da, wo die Zurückstoßungskraft wirkt. Also ist Zurückstoßungskraft der Materie keine durchdringende Kraft. Dagegen wird die Anziehungskraft als die Kraft vorgestellt, welche der Wirkung der repellirenden Kräfte der Materie Grenzen setzt; folglich wird sie als unabhängig von aller Erfüllung des Raums gedacht. Demnach

nach äußert diese Kraft ihre Wirkung da, wo die materielle Substanz, der sie inhärirt, nicht ist, das ist, die Materie nimmt vermittelst ihrer einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen. Also ist die ursprüngliche Anziehungskraft einer Materie eine durchdringende Kraft; die Ausdehnungskraft dagegen eine bloße Flächenkraft, deren Wirkungskreis durch die Fläche, welche die Grenze der materiellen Substanz ist, selbst begrenzt wird.

Lehrsatz 8.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie, als einer solchen, beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie, als eines einen bestimmten Raum erfüllenden Objects gehört, so kommt sie auch jedem Theil derselben zu. Also ist die Anziehungskraft eines Quantum von Materie der Summe der anziehenden Kräfte aller Theile der Materie gleich. Durch dieselbe überschreitet die Materie den Wirkungskreis ihrer eigenen Ausdehnung, und wirkt als eine durch Ausdehnungskraft existirende Substanz auf den sie

um-

umgebenden Raum, den sie nicht erfüllt, unmittelbar. Nun aber kann auch diese Wirkung nirgendwo begrenzt seyn. Denn, wäre das, so müßte der Grund dieser Begrenzung, entweder in der die materielle Substanz umgebenden andern Materie, oder bloß in der Größe des Raums liegen, der wegen seiner Größe nicht mehr zu dem Wirkungskreis dieser Kraft gehören könnte. Aber das erste findet nicht statt, weil die Anziehungskraft eine durchdringende Kraft ist, deren Wirkung von keiner Erfüllung des Raums abhängt; das zweyte kann jedoch auch nicht stattfinden, weil ein grösserer Raum zwar den Grund enthalten kann, daß der Grad der Anziehung in dem Verhältniß seiner Erweiterung abnehme, aber niemals, daß er in irgend einer Entfernung die Anziehung gänzlich vernichte, weil ein bestimmter Grad von bewegender Kraft ins Unendliche kleiner werden kann. Demnach giebt es keinen Grund der Begrenzung der Sphäre der Wirksamkeit der der Materie wesentlichen Anziehungskraft, und es erstreckt sich folglich dieselbe über alle anzugebende Grenzen, auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zusatz 1.

Wenn ein bestimmtes Quantum von Materie gesetzt wird, so kann dasselbe nur vermittelst der ursprünglichen Anziehungskraft einen bestimmten Raum er-

erfüllen. In dem Begriff der Verbindung beider Kräfte stellen wir uns also die Möglichkeit der Materie vor. Dieser Begriff ist aber ein Größenbegriff. Nun ist zwar die Vorstellung der Kraft ein Begriff von einer intensiven Größe, und dieser Beschaffenheit nach kann demselben keine reine Anschauung correspondiren. Aber da eine Erfüllung so vielmal kleiner ist, so vielmal gröſſer der Raum ist, worin dasselbe Quantum Materie sich verbreitet, und da zweytens die Anziehungskraft der Materie eine durchdringende Kraft ist, deren Wirkung von der Größe des Raums zwar niemals gänzlich aufgehoben werden kann, zu deren Verminderung aber eben in dieser Größe des Raums, worin sie ihre Anziehung äußert, allerdings ein Grund liegt: so haben wir hieran Data zur Construction des Begriffs, nicht der Ausdehnungskraft und Zurückziehungskraft selbst, sondern der durch sie möglichen Materie als eines Objects, das mit einem bestimmten Quantum von Ausdehnungskraft, einen bestimmten Raum erfüllt. Es läßt sich demnach die Aufgabe vorstellen: die Möglichkeit der Materie, als eines bestimmten Quantum von ausdehnender Kraft, das einen bestimmten Raum erfüllt, in der reinen Anschauung darzustellen, das ist, zu construiren. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auflösung läßt sich noch nicht übersehen. Die

Auf-

Aufgabe selbst ist aber rein mathematisch, und ihre Auflösung geht der Metaphysik nichts weiter an, die nur den Begriff der Materie zu zergliedern und die Data zur Construction zu entwickeln hat, über deren Vollständigkeit zu dieser Absicht die Mathematik selbst entscheiden muß.

Zusatz 2.

Damit ein Raum einen bestimmten Grad Materie enthalte, so muß eine ursprüngliche Anziehungskraft die Ausdehnung derselben begrenzen. Wenn wir nun ein gewisses bestimmtes Quantum Materie annehmen, und die Existenz aller übrigen Materie in der Welt bey Seite setzen, so würde sich dieses Quantum bis auf den Grad ausdehnen, worin die Ausdehnungskraft eines jeden Theils der Materie, der Anziehungskraft aller Theile derselben auf ihn gleich ist. Da aber im allgemeinen Weltraum Materie verbreitet ist, die nur durch den Conflict von ursprünglicher Ausdehnungs- und Anziehungskraft, ein materielles Ding ist, und die letztere eine durchdringende Kraft ist, so kann am Ende ein materielles Ding nur durch die Vereinigung der ursprünglichen Ausdehnung dieses Dinges und der ursprünglichen Anziehung, sowohl aller Theile desselben gegen einander, als auch der ins Unendliche des Weltraums verbreiteten Materie auf dasselbe, möglich seyn.

Die

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heißt die Gravitation; die Bestrebung, in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen, ist die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charactere der Materie, jene innerlich, diese im äußern Verhältniß aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst. Zusammenhang, wenn er als die wechselseitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeschränkt ist, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, und kann daher a priori als damit verbunden nicht erkannt werden. Diese Eigenschaft würde also nicht metaphysisch, sondern physisch seyn, und daher nicht zu unsern gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Von einer jeden Kraft, die in verschiedenen Weiten unmittelbar wirkt, und in Ansehung des Grades, womit sie auf einen jeden in gewisser Weite gegebenen Punct bewegende Kraft ausübt, nur durch die Größe des Raums, in welchen sie sich ausbreiten muß, um auf jeden Punct zu wirken, eingeschränkt wird, kann man sagen: daß sie in allen Räumen, in die sie sich ver-

verbreitet, so groß oder klein sie auch seyn mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, daß aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punct in diesem Raum jederzeit in umgekehrtem Verhältniß des Raums stehe, in welchen sie sich hat verbreiten müssen, um auf ihn wirken zu können. So verhält es sich z. B. mit der Erleuchtung, die von einem strahlenden Punct herrührt. Da das Quantum der Erleuchtung, das von dem Mittelpunct einer Kugel aus, auf eine Kugelfläche sich verbreitet, auch auf jede vom Mittelpuncte entferntere Kugelfläche sich verbreitet, so ist der Grad der Erleuchtung dieser Flächen im umgekehrten Verhältniß der Größen der Flächen, das ist, der Quadrate der Entfernungen. Diese Vorstellungsart ist besser als die, wonach man sich Strahlen, die vom Mittelpunct auslaufen, vorstellt. Da nämlich mit dieser Vorstellung die der Divergenz dieser Strahlen nothwendig verknüpft ist, so ist sie dem Begriff einer gleichförmigen Erleuchtung, die doch gedacht werden soll, entgegen. Die Attractionskraft der Materie wirkt als eine durchdringende Kraft, in alle Weiten unmittelbar. Wir können demnach derselben Vorstellungsart folgen, und auch den Raum, worauf sich ihre Anziehung verbreitet, zu dem terminus a quo machen, und von allen Puncten desselben Linien zu dem anziehenden Puncte als ihrer Ursache ziehen, auf welche Puncte die Anziehungskraft unmittelbar wirkt. Demnach steht diese Anziehung im umgekehrten Verhältniß des Quadrats ihrer Entfernung.

Da der Grad der Erfüllung eines Raums soviel mal schwächer wird, so viel mal größer der Raum ist,

dem

den ein bestimmtes Quantum Materie erfüllt, und demnach die Erfüllung des Raums, im umgekehrten Verhältniß des körperlichen Raums steht, den dasselbe Quantum Materie einnimmt, so ist dieses Verhältniß das der Cubi der unendlich kleinen Entfernungen. Durch die symbolische Vorstellungsart des Grenzverhältnisses $\frac{dx^3}{dy^3}$ stellt nämlich der Mathematiker sich das Verhältniß vor, mit welchem zwey körperliche Räume ihre körperliche Ausdehnung verliehren und in geometrische Puncte übergehen. Von keinem Punct einer Materie, die einen größeren Raum einnimmt, als sie vorher einnahm, kann man sagen, daß die Entfernung seiner Nebentheile dadurch verschieden geworden sey, weil die Materie nicht aus einfachen Theilen besteht. Im mathematischen Sinn ist es aber richtig, weil hiedurch nur die Idee der Grenze gemeynt wird. Da nun die Ausdehnungskraft der Materie eine erfüllende Kraft ist, deren Grad in jedem Punct eines Raums in dem umgekehrten Verhältniß der Größe dieses körperlichen Raums steht, so kann hier noch weit weniger, um die Erfüllung sich anschaulich zu machen, zum terminus a quo der Punct, von dem aus die Erfüllung geschieht, wegen der körperlichen Zwischenräume, welche die Divergenz dieser Linien verursacht, sondern es muß die begränzende Fläche dazu gewählt werden.

Dieses war nun die weitere Exposition der Data zur Construction des Begriffs Materie, welche die Philosophie der Mathematik überliefert. Was aber die Vorstellungsart des Verhältnisses des Grades der Erfül-

füllung als des Verhältnisses des Cubus der unendlich kleinen Entfernung betrifft, so muß man sich wohl hüten, hieraus nicht eine Entfernung bestimmter Theile zu folgern, und diese nach dem Verhältniß des Raums, den eine Materie einnimt, sich als größer oder kleiner vorzustellen, welche Vorstellungsart in dem Satze, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey, ist widerlegt worden. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Begriffe eines wirklichen Raums, und der Idee von einem Raum, der eigentlich kein Raum ist, welche lediglich zur Bestimmung eines Verhältnisses gebraucht wird. Eine unendlich kleine Entfernung ist eigentlich eine Berührung, und da kann es freylich kein Verhältniß bestimmter Größen geben; aber wohl kann es ein Verhältniß zweyer Größen geben, die in dem Zustande des Verschwindens sich befinden. Würde man zwey Puncte einer Materie, die unter verschiedenen Ausdehnungen vorgestellt wird, in denselben als verschieden von einander entfernt sich vorstellen, so müßte man sie als einfache Theile ansehen, welche Vorstellungsart mit dem empirisch gegebenen Begriff der Materie streitet. Zum Behuf der Construction dieses Begriffs ist es aber erlaubt, der Idee der kleinsten Theile sich zu bedienen, vermittelst deren der Gebrauch der Idee der kleinsten Entfernungen, in einer symbolischen Construction, möglich ist.

Das mariottische Gesetz, daß die Dichtigkeit der Luft ihrer Elasticität proportional sey, scheint mit dem Gesetz, daß die Grade der Ausdehnungskraft der Theile einer Materie im umgekehrten Verhältniß der Würfel ihrer unendlich kleinen Entfernungen ste-

hen,

hen, nicht zusammen zu stimmen. Denn aus dem erstern folgt, daß die Kräfte der einander zurückstoßenden Theile der Luftmaterie, die in zwey verschiedenen Räumen eingeschlossen gedacht wird, sich umgekehrt wie die ähnlich liegenden Seiten dieser beiden Räume, wenn sie ähnliche Körper sind, das ist aber, umgekehrt wie die unendlich kleinen Entfernungen dieser Theile, verhalten (Newtoni Ph. N. Lib. II. propos. 23.). Allein, man muß bedenken, daß die Elasticität der Luft, nicht als ursprüngliche Kraft der Materie, wodurch sie selbst als subsistirendes Object im Raum gegeben ist, sondern als eine abgeleitete und empirisch zu dem Begriff der Materie hinzukommende Eigenschaft gedacht wird. Da die Dichtigkeit der Materie im umgekehrten Verhältniß des Raums steht, worin sie sich ausbreitet, welches eben das umgekehrte Verhältniß der Cubi ihrer kleinsten Entfernungen ist, so kann man jenen Folgesatz auch so ausdrucken: wenn die abgeleitete Elasticität einer Materie ihrer ursprünglichen und folglich umgekehrt dem Würfel der unendlich kleinen Entfernung ihrer Theile proportional ist, so ist die zurückstoßende Kraft der Theile gegen einander, den unendlich kleinen Entfernungen derselben proportional. Die Ausspannungskraft der Luft beruht auf der Wärme, die nicht bloß als eine in sie eingedrungene Materie, sondern allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen, die eigentlichen Lufttheile (denen man, sofern sie schon als durch ursprüngliche Elasticität existirend vorgestellt werden, wirkliche Entfernungen von einander zugestehen kann) nöthigt, einander zu fliehen.

Allgemeiner Zuſatz zur Dynamick.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derſelben zurückſehen, ſo werden wir bemerken: daß darin zuerſt das Reelle im Raum (ſonſt genannt das Solide) in der Erfüllung deſſelben durch Zurückſtoßungskraft, zweytens das, was in Anſehung des erſteren, als des eigentlichen Objects unſerer äußeren Wahrnehmung, negativ iſt, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, ſo viel an ihr iſt, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden, drittens die Einſchränkung der erſtern Kraft durch die zweyte, und die daher rührende Beſtimmung des Grades einer Erfüllung des Raums in Betrachtung gezogen, mithin die Qualität der Materie unter den Titeln der Realität, Negation und Limitation, ſo viel es einer metaphyſiſchen Dynamick zukommt, vollſtändig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung zur Dynamick.

Das allgemeine Princip der Dynamick der materiellen Natur iſt: daß alles Reale der Gegenſtände äußerer Sinne, was alſo nicht bloß Beſtimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) iſt, als repulſive Kraft angeſehen werden müſſe, dieſelbe muß

ſonach

sonach an die Stelle des sogenannten Soliden gesetzt werden. Der Begriff vom letztern ist ein leerer Begriff. Denn er ist bloß der Begriff von einem im Raum existirenden Object; wodurch aber ein solcher Gegenstand als existirend uns gegeben sey, was das Reale und vom bloßen Raum Unterschiedene ausmacht, wird durch ihn nicht gedacht. Nun würde dieser Begriff für die Naturlehre gänzlich unfruchtbar seyn. Allein, man macht ihn für sie durch eine Bestimmung, die der Verstand schon von selbst herbeyruft, um etwas als existirend zu denken, fruchtbar, nämlich durch die Vorstellung eines existirenden Subjects. Der im Raum existirende Gegenstand wird als Substanz gedacht, und erfüllet ihn bloß durch seine Gegenwart. Hieraus entspringt nun der Begriff von absoluter Undurchdringlichkeit, wodurch alle Erfüllung des Raums vorgestellt und die Vorstellung des Unterschiedes der Erfüllung verschiedener Materien bloß vermittelst leerer Zwischenräume erhalten wird, welche den leeren Begriff von einem Soliden für die mathematische Behandlung tauglich macht. So groß aber auch der Vortheil hievon auf der einen Seite ist, so ist doch der Nachtheil für die Wissenschaft größer. Denn nicht allein, daß einer solchen rationalen Erweiterung unserer Erkenntniß der Natur ein Begriff unterliegt, der zwar wie jede objective Vorstellung sich auf ein Object bezieht, der aber doch nicht objective Gültigkeit hat, weil wir darin auf das Reale des Objects keine Rücksicht nehmen, so ist auch die Besorgniß gegründet, daß, da in Ansehung eines jeden leeren Begriffs der Spielraum der Einbildungskraft durch nichts als ledig-

lediglich durch den Begriff selbst (durch die Behutsamkeit sich selbst nicht zu widersprechen) beschränkt ist, von ihm auf mannigfaltige Art ein objectiver Gebrauch gemacht werde, der doch ganz unzulässig ist; da wir um die Realität unsers Begriffs unbekümmert gewesen sind. Ganz anders verhält es sich mit dem dynamischen Begriff der Materie: derselbe macht auf objective Gültigkeit eben deswegen Anspruch, weil er sie selbst in sich schließt. Denn er ist der Begriff von einem im Raum existirenden Object, so wie es in der Anschauung gegeben ist. Wir suchten das Merkmal auf, wodurch uns ein Object im Raum gegeben ist, das heißt: wodurch es Sache ist, und sich durch das Verhältniß zum Verstande, daß es als existirend gedacht wird, von dem bloßen Raum, der nur die Bedingung seiner Anschauung ist, unterscheidet. Dieses Merkmal war die Undurchdringlichkeit; nicht jene absolute, sondern der Begriff von demjenigen, wodurch Materie empirisch gegeben ist, das ist, von zurücktreibender Kraft, woran wir das beharrliche Substrat hefften, dessen Quantum bey aller Veränderung der Materie weder vermehrt noch vermindert werden kann. Sonach aber entsteht die nothwendige Folge, daß dasselbe Quantum Materie einen grössern und kleinern Raum erfüllen könne, und daß der Grad der Erfüllung in einem bestimmten Raum verschieden, mithin einmal mehr, ein andermal weniger Materie denselben Raum erfüllen könne, ohne daß in beiden Fällen leere Zwischenräume gedacht werden müßten. Die leeren Zwischenräume, verliehren, nach diesem dynamischen Begriff der Materie, dessen objective Gültigkeit

für

für sich fest steht, die Wichtigkeit, die sie durch den Begriff des Soliden, in der Naturlehre haben, und werden, indessen dieser Begriff selbst als ein leerer Begriff verworfen wird, bloß auf den Werth einer erlaubten Hypothese zurückgebracht. Zur Erklärung der verschiedenen Erfüllung des Raums werden sie jedoch gar nicht zugelassen, weil diese gar nicht von ihnen, sondern von dem Quantum Kraft, wodurch eine Materie einem Raum gegenwärtig ist, abhängt. Diese Einlassung aber auf das Merkmal, wodurch uns Materie als Object im Raum gegeben ist, führt auf eine andere eben so nothwendige Bestimmung derselben, wodurch sie zwar nicht als Object gegeben ist, deren objective Gültigkeit aber die Realität des erstern Begriffs, die ursprünglich für sich selbst gewiß ist, möglich macht, und mithin ebenfalls gewiß ist: nämlich auf eine ursprüngliche Anziehungskraft der Materie. Die Vereinigung beider Kräfte, bringt allererst eine bestimmte Erfüllung eines bestimmten Raums hervor. Hiedurch wird die Anziehungskraft, als eine von der Erfüllung des Raums unabhängige, folglich als eine durchdringende Kraft, gegen die Einwürfe einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik gerechtfertigt. Wenn aber nun hiedurch gleich die mögliche Verschiedenheit der Materie, in Ansehung des Grades der Erfüllung eines Raums eingesehen wird, indem die Anziehungskraft eine durchdringende Kraft ist, die von der Menge der Materie in einem bestimmten Raum abhängt, die Ausdehnungskraft aber eine bloße Flächenkraft ist, wodurch eine Materie in einem Raum existirt, mithin das Verhältniß der ursprünglichen Zurückstoßungskraft

einer

einer gewissen Materie, zu der ihr eigenthümlichen zurückstoßenden Anziehungskraft unendlich verschieden seyn kann, so ist es doch durchaus unmöglich, die specifische Verschiedenheit der Materien, aus diesen Principien a priori einzusehen. Allein die Erklärungsart dieser Verschiedenheit vermittelst eingestreuter Zwischenräume leistet hierin nichts mehr. Denn ob sie gleich an der mannigfaltigen Figur dieser Zwischenräume einen Grund davon angiebt, so ist doch die Verbindung zwischen dem Grunde und der Folge unbegreifbar. Was endlich die Grundkräfte selbst anbetrifft, so würde nicht allein alle Mühe verlohren seyn, wenn man sie noch irgend wovon ableiten wollte; sondern es würde auch ein solcher Versuch auf nichts anders als auf ein Hypothesenspiel hinauslaufen, nämlich auf Voraussetzungen, die wir den Bedingungen der Erkenntniß gemäß, uns nicht vorstellen können, das ist, die keine objective Gültigkeit haben. An die Stelle einer solchen Ableitung und einer Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie aus ihren Grundkräften, welche wir nicht leisten können, sollen die Momente, worauf ihre specifische Verschiedenheit sich insgesammt a priori bringen lassen muß, vollständig dargestellt werden.

1) Ein Körper, in physischer Bedeutung, ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen (die also eine Figur hat). Der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Größe nach betrachtet, ist der Raumesinhalt (volumen). Der Grad der Erfüllung eines Raumes

von

von bestimmtem Inhalt heißt Dichtigkeit.

Der Ausdruck dicht, wird auch sonst gebraucht für das, was nicht hohl (blasigt, löcherigt) ist, und in dieser Bedeutung kann ein Raum gleichförmig erfüllt und doch löcherigt seyn, wenn die Materie, die ihn erfüllt, nicht durchweg von einerley Beschaffenheit ist, und es Zwischenräume giebt, die von einem geringern Grad Materie erfüllt sind, als andere Theile des Raums. In dem System der absoluten Undurchdringlichkeit heißt aber eine Materie dichter, die weniger leere Zwischenräume, als eine andere hat, und da giebt es eine absolute Dichtigkeit. Absolut dicht ist hiernach diejenige Materie, die gar keine leere Zwischenräume hat. Im dynamischen System einer bloß relativen Undurchdringlichkeit, giebt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch so dünne Materie doch völlig dicht heißen, wenn sie ihren Raum ganz erfüllt ohne leere Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum ist; allein sie ist doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamischer Bedeutung, wenn sie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Wenn aber Materien schon als specifisch verschieden beurtheilt werden, so bleibt zwar die Vergleichung zwischen ihren Dichtigkeiten statthaft, in Beziehung auf einen dritten Begriff, zu dem sie sich als wesentliche Stücke der Materie überhaupt verhalten (als Ursachen der Bewegung); in jeder andern Beziehung ist aber diese Vergleichung unthunlich.

2) Anziehung, so fern sie bloß als in der Berührung wirksam gedacht wird, heißt Zusammenhang.

Zwar thut man durch sehr gute Versuche dar, daß dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heißt, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde; allein die Anziehung heißt doch nur Zusammenhang, sofern ich sie bloß in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäß, bey welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht, als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die Erfahrung sie allerwärts darthut. Allein diese Allgemeinheit muß nicht collectiv verstanden werden, als ob jede Materie durch diese Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume zugleich wirkte, — dergleichen die der Gravitation ist, — sondern bloß disjunctiv, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materie sie auch seyn mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen, und da diese Anziehung, wie es verschiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, sondern nur Flächenkraft ist, da sie selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit sich richtet, da zur völligen Stärke des Zusammenhanges ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung derselben erforderlich ist, und die allergenaueste Berührung gebrochener fester Materien in eben denselben Flächen, mit denen sie vorher so stark zusammenhin-

gen,

gen, z. B. eines Spiegelglases, wo es einen Riß hat, demnach bey weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verstattet, den es von seiner Erstarrung nach dem Flusse her hatte, so halten wir diese Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, sondern eine nur abgeleitete.

Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig. Theile einer Materie werden aber an einander verschoben, wenn sie ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile, mithin auch Materien, werden getrennt, wenn die Berührung nicht bloß mit andern verwechselt, sondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein fester — besser ein starrer — Körper (corpus rigidum) ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft in einander verschoben werden können. (die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen.) Das Hinderniß des Verschiebens der Materien an einander ist die Reibung. Der starre Körper ist spröde, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reißen.

Was

Was die Erklärung der flüssigen Materie anbetrifft, so beruht sie auf der Vorstellung, daß ein jedes Theilchen solcher Materie, innerhalb der Fläche, welches sie begrenzt, nach allen Seiten mit gleicher Kraft angezogen werde. Sonach hat die Kraft, die es bewegen soll, keinen Zusammenhang zu überwinden, weil die Wirkung dieser Kräfte sich gegen einander aufhebt, ungeachtet die Anziehung, wodurch die Theile unter einander zusammenhängen, sehr groß seyn kann. Die Folge dieser Anziehung aller Theile gegen einander, ist das Bestreben derselben die größtmöglichste Berührung unter einander und die kleinstmöglichste mit dem umgebenden Raum hervorzubringen. Ein kleines Insect wird demnach keinen Widerstand seiner Bewegung innerhalb eines Tropfens Wassers finden, und sich darin eben so frey bewegen, als wenn es sich im leeren Raum bewegte. Der Widerstand, den ein in Luft und jeder andern flüssigen Materie bewegter Körper gleichwohl zu überwinden hat, kömmt nicht von dem Zusammenhange der Theile her, sondern er entsteht, weil die Seite des Körpers, welche die Richtung der Bewegung senkrecht schneidet, jederzeit eine Fläche ist, die folglich eine Menge Theile des Fluidi, in der Bewegung mit sich fortträgt, und er wird durch die Zerfällung des Gewichts dieser die Fläche anschließenden Theile erhalten. Dagegen würde der Grad des Zusammenhanges ein Hinderniß der Bewegung seyn, wenn ein Insect sich auf der Oberfläche eines Wassertropfens beweget, weil es sodann die größtmöglichste Berührung der Theile unter einander ändert, und eine größere Berührung der flüssigen Materie

mit

mit dem sie umgebenden Raume hervorbringt. Es ist demnach falsch, wenn man die flüssige Materie als eine solche erklärt, deren Theile unter einander mit einer unendlich kleinen Kraft zusammenhängen. Der Zusammenhang derselben kann immer sehr groß seyn, und vielleicht größer als der der Theile eines starren Körpers; aber in der flüssigen Materie ist kein Punct anzugeben, der nicht nach allen Richtungen mit gleicher Kraft angezogen wird, jener Körper ist dagegen eben deswegen starr, weil in ihm kein Punct angetroffen werden kann, der nach allen Richtungen mit gleicher Kraft angezogen wird. — Im letzten Fall ist mithin jederzeit ein Zusammenhang zu überwinden; im ersten ist zwar ebenfalls Zusammenhang (Anziehung in der Berührung) da, aber er wird gegen einander aufgehoben, und es ist daher für den im Fluidum bewegten Körper eben so viel, als wenn die Theile einander gar nicht anzögen. Der aus dem Zusammenhange der Theile einer Materie entstehende Widerstand der Bewegung ist die Reibung. Das Grundgesetz der Hydrodynamick, daß jeder Punct einer flüssigen Materie nach allen Directionen mit eben derselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird, daß folglich ein Druck auf irgend welchen Theil der flüssigen Materie, sich durch das ganze Fluidum fortpflanzet, und jeder andere von dem gedrückten Theil noch so weit entfernter Theil, nach allen Richtungen von gleicher Kraft gedrückt werde, kann lediglich mit der gegebenen Definition des Flüssigen zusammenstimmen, und auch bloß aus ihr als eine Folgerung gezogen werden. Denn dasjenige an

einer

einer Materie, das als der Grund gedacht wird, woher ein Druck auf einen Theil derselben sich nicht fortpflanzt, ist die Reibung, und die Vorstellung von der Abwesenheit des Hindernisses einer Wirkung ist die Vorstellung des Daseyns der Wirkung selbst. Umgekehrt kann diese Fortpflanzung nicht stattfinden, wenn der Körper starr ist, weil der Druck den Zusammenhang der nächsten Theile zuförderst aufzuheben hat, ehe er auf die entfernten wirken kann. Würde die flüssige Materie das mindeste Hinderniß des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden, so würde diese mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derselben an einander gepreßt werden, wachsen, und endlich ein Druck stattfinden, bey welchem die Theile dieser Materie sich nicht an einander durch jede kleine Kraft verschieben lassen. In einer gebogenen Röhre von zwey Schenkeln, deren der eine so weit seyn mag, als man will, der andere so enge, als man will, außer daß er nur nicht ein Haarröhrchen ist, steht die flüssige Materie in der engen jederzeit so hoch als in der weiten, nach Gesetzen der Hydrostatick. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren, und also auch auf den Theil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer größer gedacht werden kann, so müßte, wenn die mindeste Reibung zwischen den Theilen des Flüssigen stattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bey der eine kleine Quantität Wasser in die engere Röhre gegossen, das in der weitern nicht aus seiner Lage verrücken, mithin die Wassersäule in dieser höher zu stehen kom-

men

men würde, als in jener, weil sich die untern Theile bey so großem Drucke derselben gegen einander, nicht mehr durch so kleine bewegende Kraft, als das zugesetzte Gewicht Wasser ist, verschieben ließen, welches der Erfahrung und selbst dem Begriff des Flüssigen zuwider ist. Diesen hydrostatischen Satz, daß die flüssige Materie in einer gebogenen Röhre jederzeit gleich hoch stehe, leitet man in dieser Wissenschaft gewöhnlich aus dem Factum her, daß ein Fluidum in einem Gefäß, nicht anders ruhig sey, als bis seine Oberfläche eine horizontale Ebene geworden, da dann eine solche Röhre in diesem Fluidum sich zu denken geheißen wird. An die Stelle des dieser gedachten Röhre anliegenden Wassers kann nun eine feste Materie gesetzt werden, und es bleibt sonach derselbe Grund des wagerechten Zustandes der Oberfläche auch der gebogenen Röhren, der für das gefüllte Gefäß gilt. Allein dieser Grund selbst wird doch dadurch nicht eingesehen, welcher lediglich aus dem Begriff des Flüssigen einleuchtet, als einer Materie, deren Theile von einer unendlich kleinen Kraft verschoben werden können. Warum aber gewisse Materien, ob sie gleich vielleicht nicht größere, vielleicht wol gar kleinere Kraft des Zusammenhanges haben, als flüssige, dennoch dem Verschieben der Theile so mächtig widerstehen, und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zusammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich, sich trennen lassen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zusammenhanges giebt, wie also starre Körper möglich seyn, das ist immer noch

ein

ein unaufgelöstes Problem, so leicht auch die gemeinste Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3) Elasticität (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt, bey Nachlassung derselben wiederum anzunehmen.

Sie ist entweder expansive oder attractive Elasticität; jene, um nach der Zusammendrückung das vorige größere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. Die attractive Elasticität ist, wie es schon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiserner Drath, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück. Vermöge derselben Attraction, die die Ursache seines Zusammenhanges ist, oder bey flüssigen Materien, wenn die Wärme dem Queckſilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie desselben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elasticität, die bloß in Herstellung der vorigen Figur besteht, ist jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten, und so kann auch ein kleiner Tropfen Queckſilber elastisch genannt werden. Aber die expansive Elasticität kann eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete seyn. So hat die Luft eine abgeleitete Elasticität, vermittelst der Materie der Wärme, welche mit ihr innigst vereinigt ist,

ist, und deren Elasticität vielleicht ursprünglich ist. Dagegen muß der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt schon an sich Elasticität haben, welche ursprünglich heißt. Von welcher Art eine wahrgenommene Elasticität sey, ist in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewißheit zu entscheiden.

4) Die Wirkung bewegter Körper auf einander, durch Mittheilung ihrer Bewegung, heißt mechanisch; die der Materien aber, sofern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch. Der chemische Einfluß heißt Auflösung, sofern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat; er heißt Scheidung, sofern er die Absonderung zweyer durch einander aufgelöseten Materien zur Wirkung hat.

Die chemische Theilung ist demnach ganz verschieden von der mechanischen, z. B. von der durch einen Keil, der zwischen die Theile einer Materie getrieben wird, da der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt. Die Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr specifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre, ist die absolute Auflösung und kann auch die chemische Durchdringung genannt

nannt werden. Ob es wirklich dergleichen Materien in der Natur gebe, die sich einander vollständig aufzulösen vermögen, darnach ist hier nicht die Frage, sondern nur, ob eine solche absolute Auflösung mit dem empirischen Begriff der Materie zusammenstimme, mithin denkbar sey. Nun ist so viel von selbst klar, daß Materien, die auch nur einer bis auf einen gewissen Grad gehenden Auflösung fähig sind, eine auflösende Kraft beygelegt werden müsse. Gesetzt also auch, daß die auflösenden Kräfte der Natur begrenzt sind, so ist doch wenigstens kein Grund a priori da, sie als begrenzt anzusehen, und mithin zu behaupten, daß die Theilung der einen Materie durch die andere, nur bis auf gewisse Klümpchen (moleculae) und nicht weiter reichen werde. Dieser Vorstellung gemäß, muß man das Volumen der Auflösung, aus neben einander liegenden Partikelchen des auflösenden Mittels und der aufgelösten Materie bestehend denken. Nun aber darf die auflösende Kraft nur noch weiter auch in diesen Partikelchen wirksam gedacht werden, um die Auflösung auch auf dieselben auszudehnen, und dieses kann so ins Unendliche gehen. Wenn nun der Begriff von Materie als einem Dinge, das durch seine bloße Existenz einen Raum erfüllt, mithin die absolute Undurchdringlichkeit der Materie zum Grunde gelegt wird, so würde die Voraussetzung dieser fortdauernden auflösenden Kraft, auf eine, eine unendliche Zeit hindurch dauernde Bewegung führen. Diese würde nun zwar wegen der Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, sich ohne Widerspruch denken lassen, aber eine absolute Auflösung würde dieselbe doch nicht

zu

zu nennen seyn, weil in jedem gegebenen Augenblick, die Theilchen des auflösenden Mittels und der aufzulösenden Materie von einander unterschieden sind, und da, wo ein Partikelchen der einen Materie ist, kein Theilchen der andern sich befindet. Allein nach dem dynamischen Begriff der Materie läßt sich eine absolute Auflösung sehr wohl denken, und eine chemische Durchdringung der Materien wohl behaupten, ohngeachtet die mechanische unmöglich ist. Die repulsiven Kräfte der Materie sind nämlich das beharrliche Substrat derselben, wodurch Materie als ein Object im Raum existirt. Mechanisch würden nun Materien einander durchdringen, wenn ihre Vereinigung das Quantum der repulsiven Kräfte beider vermindern oder vermehren würde, welches dem Begriff der Materie, als eines durch diese Kräfte einen Raum erfüllenden Subjects, zuwider ist. Wenn aber eine jede von zwey Materien ihren Raum gleichförmig erfüllt, so ist unter Voraussetzung, daß das Quantum ihrer ursprünglichen Ausdehnungskräfte unverändert bleibt, es denkbar, daß nach der Vereinigung beider, kein Theil des Raums, den sie erfüllen, angegeben werden kann, der nicht von beiden zugleich erfüllt sey, (der ganze Raum, den sie einnehmen, mag größer oder kleiner seyn, als die Summe ihrer Räume vor ihrer Vereinigung, oder er mag auch derselben gleich seyn,) und zwar in dem Verhältniß der Ausdehnungskräfte, das ist, der Dichtigkeiten, worin die Ganzen zu einander stehen. Die Materien nehmen sonach nicht außer einander, sondern in einander durch Intussusception einen Raum ein, der von der Summe ihrer Ausdehnungskräfte erfüllt

füllt ist. Diese absolute Auflösung, kann freylich nur vermittelst einer in einer endlichen Zeit vollendeten Theilung der Materien ins Unendliche geschehen, welche aber recht wohl vorstellbar ist, da sie nicht eine fortgehende Absonderung der Materien, sondern eine dynamische Verbreitung ist der einen Materie auf den Raum, den schon die andere einnimmt. Beide Materien machen in der Auflösung ein elastisches Medium aus. Lediglich unter dieser Vorstellung einer chemischen Durchdringung der Materien (die in jeder Solution, sie mag nun als vollendet, oder als unvollendet vorgestellt werden, angenommen werden kann) ist es begreiflich, woher die dichtere von ihnen nicht durch ihre Schwere zu Boden sinke, wovon der Grund eben darin liegt, daß sie nach der Auflösung nur eine Materie ausmachen, und die Theile beider nicht mehr abgesondert und neben einander zusammengesetzt, sondern vereinigt und in einander aufgenommen, vorgestellt werden müssen. Auf eben diese Art, wie die Auflösung einiger Materien ist vorgestellt worden, kann auch der freye Durchgang gewisser Materien durch andere gedacht werden, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Alles was uns der Bedürfniß überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freyheit der Einbildungskraft, den Mangel der innern Naturkenntniß, durch Erdichtung zu ersetzen.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen specifischen Verschiedenheit der Materien betrifft, so kann man dabey nur zwey Wege einschlagen: den mechanischen, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten dynamischen Weg, durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die Atomen und das Leere. Ein Atom ist ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar ist eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, sofern er sich durch seine Figur von andern specifisch unterscheidet, heißt ein erstes Körperchen. Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heißt Maschine. Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien, durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die mechanische Naturphilosophie: diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die specifische Verschiedenheit der Materien ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt werden.

den. Das Wesentliche der ersteren besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs, und dem allein übrig gelassenen Unterschiede in der Gestalt, und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bey der Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen, (denen nichts weiter, als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte,) die mancherley Naturwirkungen mechanisch zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblichen unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu brauchen, die man, innerhalb der Materie und zwischen jene Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man sie nöthig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so groß, daß der erfüllte Theil des Volums, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren, beynahe für nichts zu halten ist, annahm. Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen, ist es gar nicht nöthig, neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat, der bloß mechanischen Erklärungsart: daß es unmöglich sey, sich einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit

der

der Materien ohne Beymischung leerer Räume zu denken, durch die bloße Anführung einer Art, wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen. Diese Behauptung fußet aber auf den Begriff der absoluten Undurchdringlichkeit der Materie. Die Entwickelung des Begriffs der Materie derjenigen Eigenschaft nach, wodurch sie uns als Object in der Erfahrung gegeben ist, belehrt uns aber, daß es die Ausdehnungskraft derselben ist, wodurch sie als ein im Raum existirendes Object gegeben ist. Diese Entwickelung zeigt aber die Ungültigkeit jenes Begriffs der absoluten Undurchdringlichkeit, und macht den Verstand zum wenigsten von der Nothwendigkeit frey, sich den Unterschied der Dichtigkeit der Materien nicht anders als vermittelst eingestreuter Zwischenräume zu denken. Da nämlich die repulsiven Kräfte der Materie das beharrliche Subject ausmachen, wodurch sie einen Raum erfüllt, so kann das Verhältniß der Summe dieser Kräfte, zu der diesem Quantum zugehörigen ursprünglichen Anziehungskraft, auf eine unendliche Weise verschieden gedacht werden. So vielfältig aber dieses Verhältniß seyn kann, auf so viel verschiedene Art kann auch die Dichtigkeit der Materie vorgestellt werden. Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken, (wie man sich etwa den Aether vorstellt) die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllete, und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen als alle Körper, die wir unsern Versuchen unterwerfen können. Die repulsive Kraft muß am Aether in Verhältniß auf die eigene Anziehungskraft

dessel-

desselben, ohne Vergleichung größer gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das ist denn auch das einzige, was wir bloß darum annehmen, weil es sich denken läßt, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume), die sich allein auf des Vorgeben stützt, daß sich dergleichen ohne leere Räume nicht denken lasse. Denn außer diesem darf, weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstoßenden Kraft, auf Muthmaßungen a priori gewagt, sondern alles, selbst die allgemeine Attraction, als Ursache der Schweren, muß sammt ihrem Gesetz aus Datis der Erfahrung geschlossen werden. Noch weniger wird dergleichen bey den chemischen Verwandtschaften anders, als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen. Denn es ist überhaupt außer dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte, auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann. Und so ist Nachforschung der Metaphysik, hinter dem, was dem empirischen Begriff der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.

Was

Was endlich aber die Zulässigkeit der leeren Räume in der Welt betrifft, so läßt sich die Möglichkeit derselben nicht streiten. Nach dem dynamischen Begriff der Materie, kann ein bestimmter Raum auf eine unendlich verschiedene Art dem Grade nach, und doch gleichförmig erfüllt seyn. Es ist demnach nothwendig den Raum selbst aller möglichen Erfüllung desselben vorauszusetzen. Und da wir die Wirksamkeit der Anziehungskraft als unabhängig von der Erfüllung des Raums vorstellen müssen, so haben wir hieran sogar einen Begriff, wie die Materie eben durch diese Kraft einen Raum einnehmen könne, ohne ihn doch zu erfüllen. Mit den leeren Räumen in der Welt, verhält es sich anders als mit dem Raume, worin man etwa die Welt selbst setzen möchte. Die erstern, obgleich sie selbst nicht Objecte der Wahrnehmung sind, und daher auch niemals von irgend einem Raum in der Welt behauptet werden kann, daß er absolut leer sey, gehören doch zur Möglichkeit der Vorstellung der existirenden Objecte in der Welt; ein leerer Raum aber, der die Welt umgiebt (und eben so eine leere Zeit vor dem Anfange der Welt) ist nichts, eben deswegen, weil er ohne Beziehung auf das, was existirt, als Object gedacht wird.

Digitized by Google

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Mechanick.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

Das vorhergehende Hauptstück erwog den empirischen Begriff der Materie, wodurch wir sie als ein Reales und vom bloßen Raum, den sie erfüllt, verschiedenes Object denken. Nun erfüllet die Materie einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch bewegende Kraft. Dieselbe ist aber eine ursprüngliche Kraft, wodurch die Materie ein existirendes Object ist. Materie, sofern ihr diese ursprüngliche Ausdehnungskraft zukommt, konnte daher auch als in Ruhe betrachtet werden. Man kann daher von dieser Kraft sagen, daß durch sie Bewegung ertheilet werde. In dieser Beziehung wird nämlich die Materie nicht im Verhältniß zu andern Materien erwogen, sondern lediglich betrachtet, was sie an sich selbst ist. Nun liegt zwar der dynamische Begriff der Materie, dem gegenwärtigen mechanischen zum Grunde; aber er ist doch gänzlich von ihm verschieden. Die Materie ist durch eine ursprüngliche bewegende Kraft allererst gegeben, und nur durch diese ein reales Object. Durch sie existirt Materie im Raum. Dagegen wird in der Mechanick

chanick die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer andern mitzutheilen.

Nachdem also die Dynamick das Reale des Begriffs der Materie entwickelt hat, so liegt es jetzt der Metaphysik der Natur ob, aus eben diesem empirisch gegebenen Begriff, die Relation dieser Realen zu entwickeln, wodurch der Verstand das Object als existirend denkt.* Der Verstand bringt die Vorstellung der Existenz eines Dinges als eines Erfahrungsgegenstandes durch ein dreyfaches Verhältniß hervor, indem er die Verknüpfung des empirischen Mannigfaltigen, als nothwendig in Beziehung auf Zeit durch die Categorien der Substantialität, der Causalität und des Commercium vorstellt. Diesen Vorwurf wird die Mechanick haben. Sie wird die physische Verknüpfung, die in dem Begriff der Materie liegt, klar machen. Zwar haben wir im Vorhergehenden uns schon des Worts: Substanz, bedient. Dieses war auch unvermeidlich, weil wir auszumachen hatten, was in dem Begriff der Materie als Sache vorgestellt wird (wie uns Materie gegeben ist). Nun ist das Reale eines Objects das existirende Subject; aber die Verknüpfung des Mannigfaltigen, dem Begriff der Realität gemäß, ist die eines Gleichartigen, welche Syntheſis vom Ganzen zu den Theilen geht, und diese ist verschieden von derjenigen Verknüpfung des Ungleichartigen, die den Begriff der Existenz erzeugt, welche in dem Verhältniß des Beharrlichen zum Wandelbaren besteht. Alle mögliche Bestimmungen aber der materiellen Substanz, welche das Wandelbare derselben

ben ausmachen, sind der Zustand der Bewegung und das was darin gedacht wird (Richtung und Geschwindigkeit). Das Aufhören eines Zustandes und Uebergehen in einen andern setzt eine Ursache voraus. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Die zweyte Relation demnach, die eine Verknüpfung des Mannigfaltigen zu dem Begriff der Existenz in Ansehung der Materie ist, besteht in dem Verhältniß der bewegenden Kraft zu ihrer Wirkung: der Bewegung. Der dritte modus, die Existenz der Materie sich vorzustellen, ist endlich die Verknüpfung des Mannigfaltigen in dem Begriff der Wechselwirkung, also die Vorstellung der wechselseitigen Mittheilung ihrer Bewegungen. Wir werden aber die Mittheilung der Bewegung durch Anziehung bey Seite setzen (z. B. wenn ein Comet von stärkerm Anziehungsvermögen als die Erde, im Vorbeygehen vor derselben sie nach sich fortschleppte), sondern nur der Vermittelung der repulsiven Kräfte, also durch Druck, (wie vermittelst gespannter Federn) oder durch Stoß, erwähnen, da ohnedem die Anwendung der Gesetze der einen auf die der andern nur in Ansehung der Richtungslinie verschieden, übrigens aber in beiden Fällen einerley ist.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, sofern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die Masse, und

und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile in einerley Richtung bewegt, außer sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt, heißt ein Körper (in mechanischer Bedeutung). Die Größe der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird; phoronomisch besteht sie bloß in dem Grade der Geschwindigkeit.

Unter der Quantität der Materie, wird nur die Menge desjenigen gedacht, was bewegt seyn, und durch seine Bewegung, bewegende Kraft haben kann, also nur die Menge des Realen in einem bestimmten Raum. Masse aber ist die Menge des Beweglichen, dessen alle Theile, auf gleiche Art, (mit gleicher Geschwindigkeit und in einerley Richtung) bewegt sind. Der Begriff, von einem Körper, dynamisch verstanden, war mit dem des Grades der Realität, wodurch eine Materie einem Raum gegenwärtig ist, einerley; mechanisch kömmt zu diesem Begriff noch der der Menge der Theile außer einander, und er ist daher der Begriff einer Masse, die eine bestimmte Figur hat. In phoronomischer Rücksicht war die Bewegung die bloße Veränderung der Stelle eines Beweglichen, und es wird darin von allem andern, ausgenommen von dem, was bloß als Größe darin gedacht wird (Richtung und Geschwindigkeit), abstrahirt. In mechanischer Bedeu-

deutung, wird die Materie durch ihre Bewegung, als Ursache der Bewegung angesehen. Also wird hier dasjenige, was in der Phoronomie bloß für sich selbst betrachtet wird (die Materie in Bewegung), durch den Begriff: Ursache, gedacht. In jenem Fall konnte das Bewegliche auch als ein bloßer Punct angesehen werden. Die Vervielfältigung des Beweglichen, ist nun aber in mechanischer Rücksicht eine Vervielfältigung der bewegenden Ursache, und auf dieselbe Art verhält es sich mit der Geschwindigkeit. Eine doppelt so große Geschwindigkeit einer und derselben Masse, muß eine doppelt so große Bewegung hervorbringen. Endlich muß auch die Richtung der Bewegung einer Materie, als die Ursache der Richtung der von ihr bewegten Materie gedacht werden.

Lehrsatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Beweis.

Zur Schätzung einer Größe ist eine andere erforderlich, die mit ihr gleichartig ist, weil durch sie bestimmt werden soll, wie vielmal eine Größe (die Einheit) genommen werden muß, um die gegebene Größe zu erhalten. Wenn nun der Grad der Erfüllung des Raums in allen Materien, überall einerley wäre,

re, so würde die Quantität der Materie, der Größe des Raums, den sie erfüllt, proportional seyn, und irgend eine bestimmte körperliche Größe könnte das allgemeingültige Maaß aller Materien seyn. Da aber die Quantität derjenigen Materie, die mit größerm Grade repulsiver Kraft, als eine andere Materie den Raum erfüllt, größer ist, als die der andern, wenn auch die Räume, die sie erfüllen, einander gleich sind, und das Verhältniß der Quantität zweyer Materien eigentlich zusammengesetzt ist, aus dem Verhältniß der Räume, die sie erfüllen, und dem Verhältniß der Grade dieser Erfüllungen, so kann die bloße räumliche Größe kein allgemeingültiges Maaß aller Materien (auch der specifisch von einander verschiedenen) abgeben. Der bestimmte Grad der Realität einer Materie kann aber auch nicht unmittelbar geschätzt, sondern nur aus der Größe seiner Wirkung, das ist: der Bewegung, die er einer andern Materie mittheilt, oder von ihr erhält, in Vergleichung mit der einer andern Materie geschlossen werden. Da aber die Materie ins Unendliche theilbar und folglich die Mittheilung der Bewegung jederzeit eine Wirkung der Materie in Masse ist, so ist das Verhältniß der Bewegungen zweyer Materien, die mit gleicher Geschwindigkeit bewegt sind, zusammengesetzt, aus dem Verhältniß der Menge ihrer Theile außer einander

und

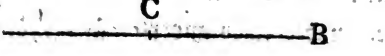
und aus dem Verhältniß des Grades repulsiver Kraft, wodurch sie ihre Räume erfüllen. Dasselbe ist also dem Verhältniß der Massen, das ist, der Quantität der Materien gleich. Demnach ist die Schätzung der Quantität einer jedweden Materie gegen eine andere, auch specifisch von ihr verschiedene, durch Vergleichung der Größen ihrer Bewegungen unter gleichen Geschwindigkeiten, das ist, derselben, als Ursachen anderer Bewegungen, die sie bewirken, möglich.

Zusatz.

Der Satz, daß das Verhältniß der Quantität der Bewegung zusammengesetzt ist, aus dem Verhältniß der Masse und der Geschwindigkeit, und daß folglich eine Bewegung einer andern gleich ist, in der die bewegte Masse halb so groß, die Geschwindigkeit aber doppelt so groß ist, als in der andern, setzt die Construction einer zusammengesetzten Bewegung voraus, welche Aufgabe die Phoronomie aufgelöset hat. Es ist gänzlich gleichgültig, ob man den Körper als bewegt im ruhigen Raume, oder den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit derselben Geschwindigkeit bewegt, und dagegen den Körper in Ruhe ansieht. Hieraus ergiebt sich die Möglichkeit, eine Bewegung zu construiren, die aus vielen außer einander befindlichen Bewegungen zusammengesetzt ist.

Man

Man setze eine Masse, die mit der Geschwindigkeit AC



im absoluten Raum sich bewegt. Wenn nun diese Masse in zwey gleiche Theile getheilet, und die Bewegung der einen Hälfte im absoluten Raum, mit der Geschwindigkeit AC behalten, in die Stelle der Bewegung der andern Hälfte im absoluten Raum mit der Geschwindigkeit AC aber, die des relativen Raums in entgegengesetzter Richtung und mit der Geschwindigkeit BC = AC gesetzt wird, so ist das Quantum der Bewegung in beiden Fällen einerley. Die Phoronomie durfte aber nur die Bewegung als zusammengesetzt, an einem und demselben Puncte vorstellen, deswegen, weil sie das Bewegliche ohne alle bewegende Kräfte, mithin auch nicht als aus einem aus außereinander befindlichen Theilen bestehenden Ganzen vorstellen konnte, wozu schon der dynamische Begriff der Materie erforderlich ist. In der Mechanick wird nun aber das Bewegliche vorgestellt als etwas, das durch seine Bewegung bewegende Kraft hat. Da nun das Quantum der Bewegung dasselbe ist, man mag eine Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit oder eine andere Materie mit einer so vielmal größern Geschwindigkeit, als ihre Masse kleiner ist, als jene, als bewegt setzen, so ist auch die Wirkung beider Bewegun-

wegungen in beiden Fällen einerley. Hier heißt es demnach: wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines andern, so verhält sich auch die Größe ihrer Wirkung, aber, wohl zu verstehen, der ganzen Wirkung. Wenn zwey Massen von einerley sie gleichförmig beschleunigenden Kraft getrieben werden, so ist das Verhältniß der Wege, die sie in einerley Zeit zurücklegen, zusammengesetzt, aus dem Verhältniß der Massen und dem der Quadrate der Geschwindigkeit, die sie am Ende dieser Zeit erlangt hatten, wie dieses die mathematische Mechanik lehrt. Aber das Verhältniß dieser Wege ist auch nicht mit dem Verhältniß der vollständigen Wirkungen der Bewegungen einerley. (Wenn M die Masse eines Körpers eine beständige Größe, c aber die Geschwindigkeit desselben eine veränderliche Größe ist, welche gleichförmig mit der Zeit, entweder wächst oder abnimmt, und wenn dc das Differential derselben ist, so wie dt das Differential der Zeit t ist, so ist das Differential der Summe der Bewegungen in jedem Augenblick $= Mcdt = AMcdc$, wenn nämlich $Adc = dt$ gesetzt wird, weil die Geschwindigkeit der Zeit proportional ist. Das Integral hiervon $\frac{AMc^2}{2}$ druckt demnach die Summe aller einzelnen Bewegungen aus, welche die bewegte Masse vom ersten Augenblicke der Bewegung, bis zum Ablauf der Zeit t gehabt

gehabt hat, und die ein Quantum continuum ausmachen. Demnach ist der Weg, den eine von einer gleichförmig beschleunigenden Kraft bewegte Masse beschreibt, der Summe aller ihrer einzelnen Bewegungen proportional. Dieser Satz ist eine Folge des Gesetzes, daß das Verhältniß der Quantität der Bewegung zusammengesetzt ist aus dem der Geschwindigkeit und der Masse, und von demselben verschieden.) Sofern man nun unter einer bewegenden Kraft diejenige versteht, welche die Materie durch ihre Bewegung hat, so kann es in dieser mechanischen Betrachtung gar keine todte Kräfte geben, und der Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften, in mechanischem Sinn, ist nicht zulässig, indem auch eine so kleine Bewegung, daß sie nicht mehr wahrgenommen wird, doch noch eine Bewegung ist, und die Wirkung derselben ihr selbst proportional seyn muß. Man könnte aber weit schicklicher diejenigen Kräfte, wodurch die Materie, wenn sie auch gar nicht bewegt ist, dynamisch wirksam ist, nämlich wodurch sie einen Raum erfüllt, todte Kräfte, dagegen alle mechanische, das ist, nur durch die Bewegung der Materie wirksame Kräfte, lebendige nennen, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein seyn kann, wenn ja noch diese Benennungen, todter und lebendiger Kräfte, beybehalten zu werden verdienten.

Was den Begriff der Quantität der Materie betrifft, so ist derselbe als der Fundamentalbegriff der allgemeinen Mechanick anzusehen. Denn dieser Begriff schließt die beiden Merkmale des Grades der Realität, wodurch die Materie einen Raum erfüllt, und der Menge der Theile derselben außer einander, in sich. Hiedurch wird gesagt, daß die Materie in ihrer Bewegung keine Kraft ausübe, die von einem von beiden unabhängig wirke, und mithin die Materie, dieser Kraft nach, niemals bloß als intensive Größe betrachtet werden könne, wie dieses der Fall wäre, wenn man die Materie als aus Monaden bestehend ansehen wollte, da alsdann ein jeder dergleichen einfacher Theile, ohne auf die Zusammensetzung desselben mit andern Theilen zu sehen, in seiner Bewegung, für sich selbst bewegende Kraft haben müßte. Von diesem Begriff muß der der Masse wohl abgesondert werden. Denn es ist doch ein anderes, ob man ein Bewegliches denkt, das mit einem bestimmten Grade repulsiver Kraft einen Raum erfüllt und das aus außerhalb einander befindlichen Theilen besteht, deren bestimmte Menge man sich zugleich vorstellt; oder ob man alle diese Theile als auf einerley Art (mit gleicher Richtung und Geschwindigkeit) bewegt denkt. Nur im letzten Fall hat man den Begriff von Masse. Flüssige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Masse, sie können aber auch im Flusse wirken. Im sogenannten Wasserhammer, wirkt das anstoßende Wasser in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen zugleich; eben das geschieht auch im Wasser, welches in einem Gefäße eingeschlossen, durch sein Gewicht

wicht auf die Waagschale, darauf es steht, drückt. Dagegen wirkt das Wasser eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterschlägigen Wasserrades nicht in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen, die gegen diese anlaufen, zugleich, sondern nur nach einander. Wenn also hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, bestimmt werden soll, so muß man allererst den Wasserkörper, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn sie in Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere), dieselbe Wirkung hervorbringen kann, suchen. Daher versteht man auch gewöhnlich unter dem Worte Masse die Quantität der Materie eines festen Körpers (das Gefäß, darin ein Flüssiges eingeschlossen ist, vertritt auch die Stelle der Festigkeit desselben).

Der Lehrsatz behauptet, daß allein die Quantität der Bewegung, für eine angenommene Geschwindigkeit, ein für alle Materien gültiges Maaß der Quantität der Materien selbst sey. Dagegen ist doch wiederum der Quantität der Materie die Quantität ihrer Bewegung für eine gegebene Geschwindigkeit proportional, und es hat daher das Ansehen, daß, um einen bestimmten Begriff von der Quantität der Materie zu haben, man zu dem ihrer Bewegung gewiesen werde, um aber von der Quantität der letzten sich einen bestimmten Begriff machen zu können, man wieder zurück zu der ersten gewiesen werde. Der Leser wird aber leicht bemerken, daß in den Begriff der Quantität der Materie keinesweges der von ihrer Bewegung gelegt werde, indem dadurch bloß die Menge

der

der Theile außerhalb einander, sofern sie mit einem gewissen Grade Ausdehnungskraft einen Raum erfüllen, also bloß das Verhältniß, das aus den Verhältnissen des Grades der Erfüllung, und der Größe des Raums, den die Materie einnimmt, zusammengesetzt ist, jene Ableitung mithin, gedacht werde, des Begriffs des einen vom andern, keinesweges analytisch sey. Der Begriff der Quantität der Materie ist ein für sich bestimmter Begriff; aber diese Quantität der Materie selbst beweiset sich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bey gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Die Dynamick entwickelte bloß den empirischen Begriff der Materie, wodurch dieselbe als ein gegebenes Object gedacht wird, das ist: sie entwickelte das Empirische der Anschauung derselben. Nun existirt die Materie nur durch ursprüngliche Ausdehnungskraft, und nur hiedurch ist sie ein gegebenes Reale. Demnach ist es diese Ausdehnungskraft, wodurch die Materie im Raum subsistirt, deren Quantum bey aller Verengung oder Erweiterung des Raums, den sie einnimmt, unverändert bleibt. Die Vorstellung dieses subsistirenden Objects schließt aber nothwendigerweise den Begriff der Größe des Raums ein, den es erfüllt. Demnach ist sie mit dem Begriff der Quantität der Materie einerley. Also kann die materielle Substanz nur als aus Theilen bestehend, deren jeder wiederum materielle Substanz ist, vorgestellt werden. Da nun die Quantität der Materie, sich in der Erfahrung lediglich und allgemeingültig durch die Quantität ihrer eigenen Bewegung, unter einer gegebenen

Ge-

Geschwindigkeit, beweiset, so kann auch die Quantität der Substanz der Materie, nur durch die Quantität ihrer eigenen Bewegung erkannt werden. Es erhellet demnach, daß die Quantität der Substanz einer Materie, da dieselbe jederzeit eine Vielheit subsistirender Subjecte ist, niemals bloß dynamisch, das ist, durch den Grad der Erfüllung des Raums, geschätzt werden müsse, sondern daß diese Schätzung nur mechanisch möglich sey. Nun kann zwar die ursprüngliche Anziehung wirklich ein Maaß der Quantität der Materie und folglich ihrer Substanz abgeben, wie dieses der Fall ist im Abwägen der Körper, vermöge der allgemeinen Gravitation, oder in Bestimmung der Massen der Planeten, vermöge der Anziehung, die sie auf ihre Trabanten äußern, und es hat den Schein, daß diese Bestimmung bloß dynamisch, vermittelst der ursprünglichen Anziehung geschehe. Allein sie geschieht auch hier, obgleich nur indirect (nämlich sofern die Materie bloß durch sich selbst wirksam ist), doch in der That mechanisch. Alle Theile einer Materie wirken nämlich durch ursprüngliche Anziehungskraft unmittelbar auf alle Theile einer andern Materie, und werden von diesen angezogen. Die Quantität dieser dadurch hervorgebrachten Bewegung ist es aber eigentlich, die den Uebergang von der ursprünglichen Anziehungskraft zu der Quantität der Materie vermittelt.

Lehrsatz 2.

Erstes Gesetz der Mechanick. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur, bleibt

bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß bey allen Veränderungen der Natur keine Substanz (dasjenige in der empirischen Anschauung, das durch den Begriff eines Subjects als Object gedacht wird) weder entstehe, noch vergehe, und hier darf nur dargethan werden, was in der Materie die Substanz sey.

Die Materie erfüllt ihren Raum durch ursprüngliche Ausdehnungskraft. Eine zusammendrückende Kraft, die diese Ausdehnungskraft übertrifft, würde nun zwar die Materie in einen engern Raum zusammenpressen; aber gänzlich auf Nichts, kann der Raum ihrer Ausdehnung von keiner endlichen Kraft gebracht werden (nach dem Beweise der Dynamick). Da nun die Materie, durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft, ein vom bloßen Raum verschiedenes, existirendes Object ist, so ist in jeder Materie das Bewegliche im Raum das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen (des mit gewissem Grade einen Raum erfüllenden) außerhalb einander, die Quantität der Substanz. Folglich kann die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch,

durch, daß neue Substanzen entstehen oder vergehen. Nun aber kann dasjenige, das in der Anschauung als Substanz gedacht wird, weder entstehen, noch vergehen. Also wird auch die Quantität der Materie in der Welt weder vermehrt noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen, d. i. so, daß sie in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie, durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Dieser Beweis der Beharrlichkeit der Quantität der Materie in der Welt setzt den dynamischen Begriff der Materie voraus, wodurch dieselbe als ein durch ursprüngliche Ausdehnungskraft subsistirendes Object gedacht wird. Dieser Begriff ist nun schon der von einem existirenden Subject und die Transcendentalphilosophie hat den Beweis aus den Bedingungen der Erkenntniß entwickelt, daß die Erfahrung des Seyns und Nichtseyns (des Wechsels) der Dinge, die Vorstellung eines Beharrlichen, woran das Seyn und Nichtseyn geheftet werden könne, voraussetze. Da nun die ursprüngliche Ausdehnungskraft der Materie vorgestellt wird als dasjenige, wodurch die Materie vom Raum selbst verschieden ist, das ist, wodurch sie existirt, so würde die Vorstellung des Uebergehens in Nichts, dieser Ausdehnungskraft, dasselbe an kein Beharrliches heften. Der dynamische Satz sagte daher, daß das Quantum der Ausdehnungskraft, wodurch die Materie einem Raum gegenwärtig ist, dasselbe bleibe,

bleibe, wenn gleich dieser Raum erweitert oder verenget werde, und daß der Grad der Erfüllung so viel mal größer werde, so vielmal kleiner der Raum ist, den die Materie einnimmt. Weil aber die Dynamick von aller bewegenden Kraft, welche die Materie durch ihre eigene Bewegung hat, abstrahirte, und die Quantität der Materie sich in der Erfahrung doch lediglich durch die Quantität dieser Bewegung beweiset, so durfte die Dynamick das Beharrliche der Materie nur als das Quantum der Ausdehnungskraft bestimmen. Da nun aber die Materie durch diese Kraft jederzeit einen Raum erfüllet, und jedweder Grad derselben, auch wiederum für sich einen Raum zu erfüllen fähig ist, so kann die Größe der Materie nicht anders vermehrt oder vermindert werden, als daß neue Substanzen entstehen oder vergehen. Das Wesentliche des Beweises besteht also darin, daß die Größe des subsistirenden Subjects der Materie, aus Theilen außerhalb einander besteht (das Subject, das durch Zusammenpressung denselben Raum erfüllt, der schon gleichförmig erfüllet ist, wird eben daher als Subject, und seine Existenz als Subsistenz gedacht, weil es diesen Raum, unabhängig von jeder andern Erfüllung, erfüllt); folglich die Vermehrung oder Verminderung der Quantität der Materie, nicht anders als durch ein Hinzukommen oder Abgehen der Substanzen gedacht werden kann. Wenn daher in dem Begriff eines existirenden Subjects es schon liegt, daß es nicht aus Theilen außerhalb einander besteht, so liegt auch darin, daß die Vermehrung oder Verminderung derselben, kein Entstehen oder Vergehen einer Sub-

stanz

stanz sey. So wird das Bewußtseyn und alle Eigenschaften der Seele auf ein Subject bezogen, das durch den Gedanken: Ich, bezeichnet wird, wodurch aber keine Vielheit der Subjecte vorgestellt wird. Dieses Bewußtseyn, mithin die Klarheit der Vorstellungen der Seele, und, derselben zu Folge, auch das Vermögen des Bewußtseyns, die Apperception, mit diesen daher selbst die Substanz der Seele, hat einen Grad, der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen darf. Die allmählige Erlöschung des Bewußtseyns würde nun freylich eine Erlöschung der Substanz der Seele selbst, aber doch kein Vergehen derselben seyn, deswegen, weil das Ich, obgleich das allgemeine Correlat aller Bestimmungen vor dem innern Sinn, doch keine Substanz in der Anschauung bezeichnet, sondern ein Gedanke ist, dessen wir uns selbst nur in der Hervorbringung des Inbegriffs eines gegebenen Mannigfaltigen bewußt werden. Dieser Gedanke ist kein Begriff von einem in der Anschauung Gegebenen, sondern an ihm haben wir ein Vermögen, uns von einem Gegebenen einen Begriff zu verschaffen. Dagegen ist der Begriff von einer materiellen Substanz ein Begriff von einem Beweglichen im Raum, und wir knüpfen hier den Gedanken der Existenz an etwas Gegebenem, dessen Beharrlichkeit demnach für sich gewiß ist, weil sein Entstehen oder Vergehen sonst an die leere Zeit geheftet werden mußte, welches unmöglich ist, dessen Größe mithin auch nur durch Zertheilung, die aber kein Verschwinden ist, vermindert werden kann.

Lehr-

Lehrsatz 3.

Zweytes Gesetz der Mechanick. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß alle Veränderung eine Ursache habe; hier soll von der Materie nur bewiesen werden, daß ihre Veränderung jederzeit eine äußere Ursache haben müsse.) Die materielle Substanz hat keine schlechthin innere Bestimmungen, weil jede Materie aus Substanzen zusammengesetzt ist, und jedwede derselben immer wieder ein Zusammengesetztes ist, mithin die Theilung derselben niemals ein schlechthin Einfaches darbieten kann, dessen Bestimmungen lediglich in Beziehung auf dasselbe, gedacht werden könnten. Demnach sind alle Bestimmungen der Materie, Verhältnisse derselben im Raum. Folglich besteht alle Veränderung der Materie in dem Wechsel dieser äußern Verhältnisse, das ist, es kann keine andere Veränderung der Materie gedacht werden, als eine solche, die ein Wechsel einer Bewegung mit einer andern,

oder

oder einer Bewegung mit Ruhe, oder umgekehrt ist. Nun muß dieselbe eine Ursache haben. Eben deswegen aber, weil alle Bestimmungen einer körperlichen Substanz äußerlich sind, und nichts schlechthin Innres in ihr anzutreffen ist, so kann sie auch keine schlechthin innere Bestimmungsgründe haben. Das heißt: die Ursache ihrer Veränderung muß von ihr verschieden seyn. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äußere Ursache gegründet.

Dieser Beweis beruhet darauf, daß die Materie, als Materie, keine schlechthin innere Bestimmungen habe, welches aber aus ihrer Theilbarkeit ins Unendliche klar ist. Denn sonach kann es keine körperliche Substanz geben, deren Bestimmungen man schlechthin auf sie selbst beziehen könnte, da sie wieder aus Substanzen zusammengesetzt ist. Dieses mechanische Gesetz muß allein das Gesetz der Trägheit (lex inertiae) genannt werden. Das Gesetz der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung kann diesen Namen nicht führen. Denn dieses sagt, was die Materie thut, jenes aber nur, was sie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit besser angemessen ist. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre Leblosigkeit, als Materie an sich selbst. Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zu-

stan-

standes zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust und Unlust, und Begierde oder Willen. Um aber eine Bestimmung als eine schlechthin innere einer Substanz anzusehen, muß diese Substanz als absolute Einheit betrachtet werden können. Also können auch jene innern Bestimmungsgründe der Materie als Materie nicht zukommen, das heißt: alle Materie ist leblos. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer andern, von der Materie verschiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturkenntniß ist es nöthig, zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen, und sie von dem Beytritte aller andern wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft, um wohl zu unterscheiden, was, und wie jede derselben für sich allein wirke. Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des erstern und daher auch der Tod aller Naturphilosophie, wäre der Hylozoism. Aus eben demselben Begriffe der Trägheit, als bloßer Leblosigkeit, fließt von selbst, daß sie nicht ein positives Bestreben, seinen Zustand zu erhalten, bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letztern Verstande träge genannt, weil sie eine Vorstellung von einem andern Zustand haben,

den

den sie verabscheuen und ihre Kraft dagegen anstrengen.

Lehrsatz 4.

Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sey, den dieselbe so ausdruckte: Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Dieser Satz gilt als Bedingung der Erfahrung, ohne Rücksicht zu nehmen auf den empirischen Begriff der Substanzen im Raum. Das gegenwärtige mechanische Gesetz, als metaphysisches Princip, (wogegen jenes transcendental war) enthält die Anwendung davon auf materielle Substanzen. Sonach muß bewiesen werden, daß diese Wechselwirkung (actio mutua) zugleich Gegenwirkung (reactio) sey, das ist, daß jede Wirkung eines Körpers auf einen andern nur dadurch möglich sey, daß der letzte auf den ersten eben so viel zurückwirke).

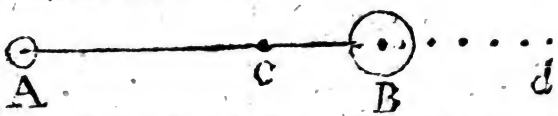
Alle

Alle Bestimmungen der Materie sind nichts als äußere Verhältnisse, und bloß die Veränderung derselben, das ist: Bewegung, ist die einzige Wirkung, die eine Materie auf eine andere haben kann. Nun kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen absolut-ruhigen Körper, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll, gedacht werden, sondern, wenn ein Körper als bewegt durch einen andern gedacht wird, so kann er nur als relativ-ruhig in Beziehung auf den Raum, worin der ihn bewegende Körper als bewegt erscheint, er selbst aber, zugleich mit diesem Raum, muß im absoluten Raum als mit gleicher Quantität der Bewegung, und nach entgegengesetzter Richtung bewegt betrachtet werden, mit welcher der ihn bewegende Körper in eben diesem absoluten Raum gegen ihn bewegt ist. Denn dem phoronomischen Grundsatze gemäß, kann jede Bewegung angesehen werden, entweder als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raum, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des relativen Raums in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit, weil der Raum für sich selbst Nichts und die Idee von einem absolut-ruhigen Raum kein Object hat. Wenn nun die Bewegung eines Körpers als verursacht durch die Bewegung eines andern vorgestellt wird, so wird in

An-

Ansehung des relativen Raums die Bewegung als Ursache von derjenigen, die Folge ist, in dem Erfahrungsurtheil unterschieden. Aber eben dieselbe Erscheinung, die wir, sofern sie auf den relativen Raum bezogen wird, eine Mittheilung der Bewegung nennen, muß auch auf den absoluten Raum bezogen werden, und da in dieser Beziehung beide Körper lediglich im Verhältniß auf einander, mit Abstraction von allem empirischen Raum, worin sie erscheinen, betrachtet werden, so kommt es hier nur auf die Linie an, in der sie sich einander nähern. In dieser Ansicht findet aber nicht weiter die Verknüpfung statt, in der wir einen Körper als in Ruhe, und den andern dagegen als bewegt ansehen; denn diese Vorstellung hat nur in Beziehung auf den empirischen Raum, gegen den der eine Körper sein Verhältniß ändert, indessen der andere es nicht ändert, Bedeutung. Folglich muß, beide Körper bloß beziehungsweise auf einander betrachtet, dem einen von ihnen, ein eben so großer Antheil an der Veränderung des Verhältnisses unter einander, zugeschrieben werden, als dem andern; das heißt: die Quantität der Bewegung des einen Körpers muß eben so groß geachtet werden, als die des andern ist. Also muß die Geschwindigkeit, die im relativen Raume bloß dem bewegten Körper beygelegt wird, im Verhältniß

der Massen beider Körper getheilet, und im umgekehrten Verhältniß dieser Massen unter ihnen in Beziehung auf den absoluten Raum vertheilet werden, so daß hiernach der im relativen Raum als Ursache gedachte Körper, mit seiner Geschwindigkeit im absoluten Raume, dagegen der im relativen Raum als durch jenen bewegt vorgestellte Körper, im absoluten Raum zusammt dem relativen Raume mit seiner Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung als bewegt gedacht werde, wodurch dieselbe Erscheinung der Bewegung vollkommen beybehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art construirt wird.



Man denke sich einen Körper A, der gegen einen Körper B in der Linie AB und mit der Geschwindigkeit = AB im relativen Raum, in Ansehung dessen der Körper B ruhig, im Anlaufe ist. Man theile AB in c so, daß sich Ac zu cB verhalte wie die Masse B zu der Masse A, und setze, daß der Körper A sich mit der Geschwindigkeit = Ac im absoluten Raum B dagegen, zusammt dem relativen Raum, mit der Geschwindigkeit = Bc und in der Richtung Bc, die der des Körpers A entgegengesetzt ist, in demselben

abso-

absoluten Raum, sich bewege. Da sonach die Quantität der Bewegung des Körpers A derjenigen des Körpers B gleich ist, so heben sie einander wechselseitig auf. Mithin versetzen sich beide Körper, beziehungsweise auf einander, das ist, im absoluten Raume, in Ruhe. Indessen aber nun beide Körper, bloß in Beziehung zu einander betrachtet, in Ruhe sind, so findet die Bewegung des relativen Raums in der Richtung BA und mit der Geschwindigkeit Bc noch statt. Das heißt: beide Körper bewegen sich nach dem Stoße in Beziehung auf den relativen Raum in der Richtung des Stoßenden AB und mit der Geschwindigkeit Bd, die der Geschwindigkeit Bc, womit B im absoluten Raum bewegt war, gleich ist. Da nun diese Erscheinung, die in dem Erfahrungsurtheil als Mittheilung der Bewegung vorgestellt wird, entsteht, wenn die Größe der Bewegung des einen Körpers eben so groß ist, als die des andern, durch welche Bewegung aber lediglich eine Materie Causalität haben kann, so ist die Wirkung, die der Körper A auf B hat, eben so groß, als die des Körpers B gegen A, das ist: in jeder Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Es erhellet von selbst, daß, wenn statt der Ruhe des Körpers B im relativen Raum, Bewegung desselben in diesem Raum gesetzt wird, die Darstellung der Mittheilung,

lung, vermittelst der Zurückbringung ihrer Bewegung auf den absoluten Raum zu Stande zu bringen sey. Da ferner die Vorstellung der Mittheilung der Bewegung durch den Stoß, von derjenigen durch den Zug, nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, unterschieden ist: so folgt, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich seyen (daß jeder Stoß nur vermittelst eines gleichen Gegenstoßes, jeder Druck vermittelst eines gleichen Gegendrucks, imgleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mittheilen könne).

Zusatz 1.

Da nach dem Stoß beide Körper in der Richtung des Stoßenden mit der Geschwindigkeit B d fortgehen, B d aber immer eine angebbare Größe hat, wie groß auch die Masse B gegen A seyn mag, so folgt, daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sey, durch den Stoß eines andern, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sey, beweglich seyn müsse.

Zusatz 2.

Es giebt noch ein anderes, nämlich ein dynamisches Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht sofern eine der andern ihre Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich er-

ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese läßt sich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, so nöthigt sie diese, sich ihr zu nähern, oder, welches einerley ist, jene widersteht der Kraft, womit diese sich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerley ist, (wenn auch beide Materien bloß beziehungsweise auf einander betrachtet werden,) ob B sich von A oder A von B entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper B gegen A ausübt, sofern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben so wenn A die Materie B zurückstößt, so widersteht A der Annäherung von B. Da es aber einerley ist, ob sich B dem A oder A dem B nähere, so widersteht B auch eben so viel der Annäherung von A; Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.

Der Beweisgrund des vorstehenden Satzes liegt darin, daß beide Körper bloß beziehungsweise auf einander, mit Abstraction von allem empirischen Raume betrachtet, das ist, ihre Bewegung bloß im absoluten Raum vorgestellet wird. Es ist nämlich klar, daß ein Körper bloß ausschließungsweise als bewegt und durch seine Bewegung als Ursache der Bewegung eines ruhenden Körpers vorgestellt werden könne, nur sofern man beide Körper in Beziehung auf einen empirischen

Raum

Raum betrachtet. Aber eben derselbe Körper, dessen Bewegung in diesem relativen Raum als Ursache vorgestellt wird, der kann in Beziehung auf einen andern empirischen Raum, gegen welchen jener relativ ist, wiederum als ruhend, und sonach der zweyte Körper, der in Beziehung auf den erstern Raum ruhte, in Beziehung auf diesen zweyten Raum als bewegt, und als seine Bewegung mittheilend angesehen werden. Da nun ein absolut fixer Raum, Nichts ist, (die Vorstellung davon kein Object hat,) so folgt, daß auch die Vorstellung von der Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen absolut-ruhigen Körper, der durch ihn bewegt werden soll, leer sey. Setzt man nun den empirischen Raum bey Seite, welches geschieht, wenn man bloß auf die Linie achtet, in der sie sich nähern, so muß von dieser Annäherung der Grund in beiden Körpern nothwendig gleichgesetzt werden, deswegen, weil kein Grund da ist, sie ungleich zu setzen, das ist, die Quantität der Bewegung des einen Körpers muß derjenigen des andern gleich seyn. Hierauf allein beruht die Begreiflichkeit des Gesetzes der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung, welches Newton sich nicht a priori zu beweisen getrauete, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief, welchem zu Gefallen andere eine besondere Kraft der Materie, unter dem von Keplern zuerst angeführten Namen der Trägheitskraft (vis inertiae) in der Naturwissenschaft einführten, und also im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch andere in dem Begriff einer bloßen Mittheilung der Bewegung setzten. Nach die-

ser

ser Vorstellungsart soll die Bewegung des einen Körpers allmählig in den andern übergehen, und dieser Uebergang soll so lange dauern, bis beide Körper zu einerley Geschwindigkeit gelangt sind, das ist, (wenn die vorige Bedeutung der Buchstaben behalten wird, c die Geschwindigkeit des A vor dem Stoß, und x die Geschwindigkeit beider Körper nach dem Stoß heißt,) bis $(A + B)\ x = Ac$. Allein das Wort: Uebergang, erklärt nichts, sondern bedeutet eine sinnliche Vorstellung, der man sich analogisch bedient, um den Grund der Erscheinung, die die Erfahrung lehrt, sich bloß vorzustellen, keinesweges aber um ihn zu begreifen. Man kann sich auf keine andere Weise die Mittheilung der Bewegung begreiflich machen, als dadurch, daß man vor aller Bewegung Kräfte in den Körpern denkt, die ihnen ursprünglich zukommen, und wodurch sie in der Mittheilung der Bewegung auf einander Einfluß haben. Um aber diesen Einfluß sich vorzustellen, ist es nothwendig, beide Körper bloß beziehungsweise auf einander zu betrachten. In dieser Beziehung ist aber das Urtheil frey, in Ansehung der Bedingung, wornach lediglich der eine Körper als Ursache durch seine Bewegung vorgestellt wird. Beide Körper müssen sonach ein gleiches Verhältniß zu der Wirkung haben, welches nur dadurch möglich ist, daß die Größen der Bewegung derselben gleich sind. Außer dem aber, daß diejenigen, welche die Transfusion der Bewegung behaupten, die Mittheilung der Bewegung nicht im Geringsten begreiflich machen, so dependirt auch ihre Vorstellungsart von einer zufälligen Eigenschaft des Körpers, dem die Bewegung mitgetheilt werden soll,

soll, derselbe muß nämlich nicht absolut-hart seyn. Denn wenn er das ist, so muß der Uebergang der Bewegung in einem Augenblick geschehen, und man muß sich daher auch denken können, daß der bewegte Körper dem ruhenden in einem Augenblick seine ganze Bewegung überliefere, so daß er nach dem Stoße selbst ruhe. Da dieses Gesetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit sich selbst, in der Anwendung zusammenstimmen wollte, so wußte man sich nicht anders zu helfen, als dadurch, daß man die Existenz absolut-harter Körper leugnete, welches so viel hieß, als die Zufälligkeit dieses Gesetzes zugestehen, indem es auf der besondern Qualität der Materie beruhen sollte, die einander bewegen.

Einer Bewegung kann nichts widerstehen, als eine andere Bewegung in entgegengesetzter Richtung, keinesweges aber die Ruhe eines Körpers. Die Benennung der Trägheitskraft, wodurch man sich die Ruhe eines Körpers als ein besonderes Hinderniß, das erst aufgehoben werden muß, ehe derselbe bewegt werden kann, dachte, muß demnach, weil sie eine ganz irrige Vorstellung in sich schließt, aus der Naturwissenschaft weggeschafft werden. Eine besondere ganz eigenthümliche Kraft, bloß um zu widerstehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte also die drey Gesetze der allgemeinen Mechanick schicklicher so benennen: das Gesetz der Selbstständigkeit, der Trägheit, und der Gegenwirkung der Materien (lex subsistentiae, inertiae et antagonismi). Daß diese,

mit-

mithin die gesammten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft, den Categorien der Substanz, der Causalität, und der Gemeinschaft, sofern diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau anworten, bedarf keiner weitern Erörterung.

Allgemeine Anmerkung zur Mechanick.

Die Mittheilung der Bewegung, mithin die Möglichkeit, daß zwey Körper, die bloß beziehungsweise auf einander betrachtet, mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengesetzter Richtung bewegt sind, ihre Bewegung wechselseitig aufheben und sich in Ruhe versetzen, beruhet auf Kräften, wodurch die Materie vor aller Bewegung wirksam ist, (Ausdehnungskraft und Anziehungskraft). Es ist jetzt noch übrig, die Begriffe auszumitteln, wodurch die Grenze der Wirkung eben dieser Kräfte, sofern die Materie in Bewegung vermittelst derselben und also eigentlich durch die Größe ihrer Bewegung wirksam ist, vorgestellt werden, um sie der mathematischen Mechanick für ihre symbolische Construction zu überliefern.

Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Solicitation desselben. Wenn diese Wirkung fortwährt, so wächst die Geschwindigkeit des Körpers in dem Verhältniß der Zeit. Die gewirkte Geschwindigkeit des Körpers durch die Solicitation, sofern sie also in gleichem Verhältniß mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration. Demnach muß das Moment der

Acce-

Acceleration nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst der Körper, durch die fortdauernde Wirkung der bewegenden Kraft auf ihn, in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich ist. Die Solicitation der Materie durch expansive Kraft, (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, weil diese Kraft eine Flächenkraft ist, und doch die Größe der Bewegung, das ist, das Product eines unendlich kleinen Quantum Materie, in die Geschwindigkeit derselben, der Größe der Bewegung des Gewichts, die das Product der Masse in eine unendlich kleine Geschwindigkeit ist, gleich seyn soll. Die Geschwindigkeit aber, die dadurch dem Körper eingedrückt oder entzogen wird, ist als Moment der Acceleration nur unendlich klein. Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Solicitation der Anziehung muß mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit geschehen; denn die Massen des ziehenden und des gezogenen Körpers sind endlich: folglich muß die Geschwindigkeit der Solicitation, der gewirkten Geschwindigkeit, das ist, dem Moment der Acceleration, das jederzeit unendlich klein ist, gleich seyn. Es läßt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne daß die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müßte. Denn durch sie übt ein endliches Quantum Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum Materie,

terie, bewegende Kraft aus. Nun ist die expansive Kraft der Materie eine Flächenkraft. Die Solicitation derselben geschieht mit endlicher Geschwindigkeit, ist aber die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum Materie. Mithin würde das durch Anziehung hervorgebrachte Moment der Acceleration unendliche mal größer seyn, als dasjenige ist, das durch die Ausdehnungskraft bewirkt wird, das ist: die Materie würde sich einander durchdringen. Dieses gilt von der ursprünglichen Anziehung. Diejenige, welche Zusammenhang der Materie heißt, ist dagegen eine Flächenkraft. Die Solicitation derselben geschieht mit endlicher Geschwindigkeit, weil dieselbe die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum Materie ist; mithin aller Unterschied des Grades des Zusammenhanges bloß in der Geschwindigkeit gesetzt werden kann.

Ein absolut harter Körper würde derjenige seyn, dessen Theile einander so stark zögen, daß sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten. Ein solcher Körper ist unmöglich, denn das Moment der Acceleration in der Solicitation eines Gewichts (der Schwere) ist unendlich klein; aber seine Bewegung kann jede Größe erhalten, und dieselbe steht im Verhältniß der Masse. Da nun die Bewegung eines jedes Theilchens, eines solchen Körpers, der Bewegung jedweden Gewichts, das an ihn zieht, gleichgeschätzt werden kann, so muß das Moment der Acceleration unendlich groß seyn (indem sie die Geschwindigkeit eines unendlich kleinen Quantum Materie ist), das ist: diese Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten,

wel-

welches sich widerspricht. Also ist ein absolut-harter Körper unmöglich. Derselbe würde einem mit einer endlichen Geschwindigkeit bewegten Körper im Stoße einen Widerstand in einem Augenblick entgegensetzen, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, welches unmöglich ist, weil dieser Widerstand die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum Materie mit einem unendlich großen Moment der Acceleration seyn müßte. Ueberhaupt also, und aus demselben Grunde, leistet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zusammenhang, gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick nur unendlich kleinen Widerstand. Denn dieser ist jederzeit die Bewegung einer unendlich kleinen Masse mit einer endlichen Geschwindigkeit, welche also unendlich klein ist und nur durch alle mögliche Zwischengrade eine gegebene Größe der Bewegung erreichen kann. Hierin besteht aber das mechanische Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica); an keinem Körper nämlich, wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser, der Geschwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoß in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stößt, wird also durch deren Widerstand, nicht auf einmal, sondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, so in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen andern nur nach derselben Regel

gel versetzt; imgleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert (welches Gesetz aus einem ähnlichen Grunde, auch auf die Veränderung des Zustandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann). Dieses Gesetz der Stetigkeit geht bloß die Materie an, sofern wir sie als ein Bewegliches durch den mechanischen Begriff denken, und beruhet auf dem Gesetz der Trägheit der Materie. Dagegen ist das metaphysische Gesetz der Stetigkeit allgemein, und beruht lediglich auf dem transcendentalen Grunde, wornach wir jede Veränderung, durch einen Begriff denken, der in Beziehung auf Zeit die nothwendige Einheit des Mannigfaltigen vorstellt, das ist: sie als eine in der Zeit entstandene Größe denken, die folglich nur als continuirlich erzeugt gedacht werden kann.

Viertes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe der Phänomenologie.

Erklärung.

Materie ist das **Bewegliche**, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann.

In dem Begriff eines Objects wird ein Mannigfaltiges als nothwendig verbunden gedacht, die Transcendentalphilosophie hat uns belehrt, daß diese Vorstellung doch nur dann objective Gültigkeit habe, wenn das Mannigfaltige gegeben ist. Das bloße empirische Bewußtseyn des Gegebenen ist die Wahrnehmung. Die Verknüpfung des Mannigfaltigen in derselben, wird nur noch als bloß subjectiv gültig vorgestellt; dagegen wird dieselbe in der Erfahrung als für jedermann gültig, das ist, als objectiv gedacht, welche Dignität sie hat, sofern sie eine Synthesis nach den Categorien ist. Das sonach vorgestellte Object ist Erscheinung, das ist, Gegenstand der empirischen Anschauung.

Die Metaphysik der Natur hat nun den Begriff: Materie, nach den drey Functionen des Verstandes, wodurch er gedacht, d. i. die Materie als Gegenstand vorgestellt wird, nämlich der Synthesis des Gleichartigen

gen als der Bestimmung der Anschauung desselben, sowol ihrer Form, als Inhalt nach, vermittelst der Categorien der Quantität und Qualität, und der Bestimmung des Daseyns desselben, durch die Synthesis des Ungleichartigen, vermittelst der Categorien der Relation, zergliedert. Wenn nnn das Gegebene durch diese dreyfache Verstandeshandlung als Object gedacht wird, so frägt sich noch, wie sich dasselbe zum denkenden Subject verhalte. Materie ist das Bewegliche im Raum. Die Phoronomie hob bloß dasjenige dieses Begriffs aus, das in ihm als Größe gedacht wird, d. i. Richtung und Geschwindigkeit. Die Dynamick betrachtete dasjenige, wodurch uns Materie als das Bewegliche gegeben ist, das ist, ihre Undurchdringlichkeit. Sie zeigte, daß nur durch ursprünglich bewegende Kräfte (Ausdehnungskraft und Anziehungskraft) die Erfüllung eines bestimmten Raums denkbar ist. Endlich betrachtete die Mechanick das Bewegliche als dasjenige, das durch seine eigene Bewegung, bewegende Kraft hat. Ohngeachtet nun der Begriff der Quantität der Materie, das ist, der Größe des subsistirenden Objects von dem Begriff der Quantität der Bewegung unabhängig ist, so kann sich doch jene Quantität der Materie in der Erfahrung bloß durch die Größe der Bewegung beweisen. Bewegung ist aber Veränderung der Relation im Raume. Also sind in diesem Begriff zwey Correlata: der Raum, und das Bewegliche in ihm. Der Raum selbst wird aber wieder als beweglich gedacht. Mithin giebt es ein dreyfaches Verhältniß, worin die Bewegung zum Verstande steht, das ist, das Object in

Ans-

Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird, erstlich da es gleichgültig ist, was von beiden in der Wahrnehmung als bewegt angesehen wird, der Raum, auf den ein Bewegliches bezogen wird, und dagegen dieses Bewegliche als ruhig, oder dieses Bewegliche als bewegt, der Raum aber als ruhig; zweytens da eines in der Erfahrung mit Ausschließung des andern als bewegt gedacht werden muß, oder drittens, da beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgestellt werden müssen. In der bloßen Wahrnehmung ist nichts als die Veränderung der äußern Verhältnisse enthalten. Diese bleibt nun dieselbe, man mag ein Object im Raum als bewegt, und diesen als ruhig, oder den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, und dagegen das Object als ruhig ansehen. In dem Erfahrungsurtheil ist es aber nicht mehr so bewandt. Dasselbe ist ein das Object bestimmendes Urtheil, und in demselben wird bestimmt gedacht, was von beiden bewegt ist. Der Uebergang von der bloßen Wahrnehmung zum Erfahrungsurtheil kann nur nach einem Grunde a priori geschehen. Dieser Grund ist kein anderer als das Causalverhältniß, wornach die Bewegung als Wirkung einer Ursache gedacht wird. In diesem Urtheil wird die Bewegung auf einen Raum bezogen, der nicht in die Sinne fällt. Endlich drittens kann aller empirische Raum gänzlich bey Seite gesetzt werden. In einem solchen Urtheil über Bewegung, wird dieselbe bloß durch Vernunft bestimmt.

Lehr-

Lehrsatz 1.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raums, ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein bloß möglichs Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich.

Beweis.

Die Bewegung eines Körpers auf einer geraden Linie, wird als diejenige Veränderung der Relation im Raum gedacht, deren Veränderung nur durch äußere Ursache möglich ist, und welche ohne solche Ursache unverändert dieselbe bleibt, d. i. der Körper nicht die gerade Linie verläßt, noch die Geschwindigkeit der Bewegung ändert. Demnach sagt das Urtheil, daß ein Körper sich auf einer geraden Linie bewege, nichts mehr als die bloße Veränderung des äußern Verhältnisses aus, und bedarf, um als Wahrnehmungsurtheil auch sofort Erfahrung zu seyn, keines andern Grundes a priori, als desjenigen, wodurch das Bewegliche überhaupt als Object gedacht wird. Nun ist die Wahrnehmung vollkommen dieselbe, ob man den Körper im relativen Raum als bewegt, und diesen als ruhig, oder ob man den Raum nach entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit als bewegt und den Körper das-

gegen als ruhig ansieht. Denn, stellt sich der Zuschauer in demselben Raum als ruhig vor, so heißt ihm der Körper bewegt; stellt er sich (wenigstens in Gedanken) in einem andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper ruhig ist, so heißt jener relative Raum bewegt. Demnach wird das Gleichgültige dieser Vorstellungsart, in dem Erfahrungsurtheil, das ist, als für jedermann gültig gedacht. Es findet nämlich darin keine andere Beziehung als die auf das vorstellende Subject statt, und diese bloß subjective Beziehung wird für allgemeingültig erkannt. Nun ist die Vorstellung, wornach man den Körper als bewegt und den relativen Raum als ruhig betrachtet, derjenigen, wornach man den letzten als bewegt und den ersten als ruhig ansieht, zwar entgegengesetzt; aber da diese Entgegensetzung doch keine objective Bestimmung, sondern eine beliebige Wahl ist, so geschieht sie nicht in einem disjunctiven, sondern bloß in einem alternativen Urtheile, (deren das erstere von zweyen objectiv entgegengesetzten Prädicaten eines mit Ausschließung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, subjectiv aber einander entgegengesetzten Urtheilen, ohne Ausschließung des Gegentheils vom Object, also durch bloße Wahl, eines zur Bestimmung desselben annimmt). Da nun, man mag durch die eine Bestimmung, oder durch die

andere die Bewegung sich vorstellen, gar nichts in Ansehung des Objects bestimmt wird, und dasjenige, das bloß auf das denkende Subject bezogen, mit sich selbst in der Vorstellung zusammenstimmt, möglich heißt, so ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein bloß mögliches Prädicat; welches das erste war.

Nun ist ferner alle Relation im Raum nur zwischen Objecten in demselben, das ist, nur im empirischen Raum möglich, und die Vorstellung des reinen Raums hat überall gar kein Object. Folglich ist auch der Begriff von einer geradlinigten Bewegung, ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, leer, das heißt: sie ist schlechterdings unmöglich; welches das zweyte war.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.

Lehrsatz 2.

Kreisbewegung einer Materie, ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung

des letztern, sondern wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.

Beweis.

Die Vorstellung der geradlinigten Bewegung ist bloß phoronomisch. Dieselbe ist eine continuirlich gleichmäßige Veränderung des äußern Verhältnisses. Mithin ist diese Vorstellung nicht die einer Begebenheit (eines Entstehens, noch Vergehens). Dagegen ist die Kreisbewegung, so wie jede krummlinigte, eine continuirliche Abweichung von der geradlinigten Bewegung, mithin ein immerwährendes Entstehen neuer Bewegungen. Nach dem Gesetze der Trägheit der Materie, setzt aber jede Bewegung, die da entsteht, eine äußere Ursache voraus. Da nun der Körper durch die ihm in jedem Puncte seiner Bahn beywohnende Bewegung in der geraden Linie, die den Kreis berührt, fortgehen würde, so beweiset die Abweichung von derselben, ein continuirliches Einwirken einer bewegenden Kraft. Demnach ist das Urtheil in Ansehung der Bewegung nicht mehr phoronomisch, und es ist daher nicht mehr gleichgültig, ob der Körper als bewegt und der Raum als ruhig, oder ob der letzte mit gleicher Bewegung nach entgegengesetzter Seite als bewegt und der Körper dagegen als ruhig vorgestellt werde; sondern die Entgegensetzung dieser beiden Urtheile geschieht in einem disjunctiven Urtheile,

weil

weil dadurch etwas in Ansehung des Objects bestimmt wird, und je nachdem das eine oder das andere ausgesagt wird, die bewegende Kraft als einfließend entweder auf den Körper oder auf den relativen Raum vorgestellt wird. Also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der erstern übereinkommt, dennoch im Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieser widerstreitend, also nichts als bloßer Schein.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamick. Es ist wohl zu merken, daß hier von wirklicher, erkennbarer Bewegung die Rede ist. Also ist hier nicht an die Bewegung eines Körpers im absoluten Raum zu denken, welche nach dem ersten Lehrsatz nichts ist. Wenn nämlich ein Körper in seiner Bewegung continuirlich von der geraden Linie abweicht, so beweist diese Erscheinung bewegende Kraft, wodurch entweder er selbst, oder die Materie, worauf wir ihn beziehen, getrieben wird. Da ist es nun nicht mehr willkührlich und erlaubt, welchen von beiden wir als bewegt ansehen wollen; sondern derjenige ist, ausschließungsweise in Beziehung auf den andern bewegt, den die bewegende Kraft treibt.

Lehrsatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist,

ist

ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig.

Beweis.

Die Erscheinung, welche durch den Begriff der Mittheilung der Bewegung gedacht wird, besteht in der Bewegung eines Körpers in Beziehung auf den relativen Raum, sofern dadurch eine Veränderung des Verhältnisses in Beziehung auf denselben Raum, in Ansehung eines andern Beweglichen verursacht wird. Diese Apprehension wird nur dadurch Erfahrung, daß der Verstand das Gegebene in der Causalverknüpfung zusammenfaßt. Nun aber gilt diese objective Verknüpfung lediglich in Beziehung auf einen empirisch gegebenen Raum, und das Erkenntniß, daß ein Körper durch seine Bewegung einen andern ebenfalls bewege, ist daher lediglich empirisch, d. i. ein Erkenntniß des Wirklichen. Wenn dagegen beide Körper bloß Beziehungsweise auf einander betrachtet werden, so folgt aus dem bloßen Begriffe dieser Relation, daß die Quantität der Bewegung des einen Beweglichen, eben so groß, als die des andern sey, welches Erkenntniß demnach dasjenige des Nothwendigen ist.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanick. Daß übrigens diese drey Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Noth-

Nothwendigkeit, mithin in Ansehung aller drey Categorien der Modalität bestimmen, fällt von selbst in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen sich also hier drey Begriffe, denen allen die Idee des absoluten Raums zum Grunde liegt, nämlich der Begriff der Bewegung im relativen (beweglichen) Raum, der Begriff der Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raum, und der Begriff der relativen Bewegung überhaupt, zum Unterschiede von der absoluten.

Um Bewegung als Erfahrungsobject vorstellen zu können, dazu ist ein materieller, mithin beweglicher Raum erforderlich. Dieser kann demnach wiederum als in einem andern Raum von größerm Umfange enthalten, gedacht werden, der ein Gegenstand der Erfahrung auch nur in so fern ist, als er ebenfalls als beweglich gedacht wird. Da es nun hiemit ins Unendliche geht, so ist die Vorstellung des absoluten, unbeweglichen Raums, eine bloße Idee, worauf die Vernunft zwar nothwendigerweise, als auf das Unbedingte, jeden relativen Raum bezieht, um die Ableitung desselben zu vollenden, die aber doch selbst kein Object hat. Hieraus folgt nun, daß auch der Begriff einer absoluten Bewegung leer sey, und daß alle Bewegung oder Ruhe bloß relativ sey, d. i. daß Materie bloß in Verhältniß auf Materie, niemals aber in Ansehung des bloßen Raums ohne Materie, als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin absolute

solute Bewegung, d. i. eine solche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, schlechthin unmöglich sey.

Hierauf nun gründet es sich, daß die Entgegensetzung, vermittelst des Entweder, Oder, in Ansehung einer Bewegung, die bloß für sich selbst, als ein Gegebenes vorgestellt, und nicht durch den Begriff der Wirkung gedacht wird, bloß alternativ zu nehmen sey. Der Körper, der im relativen Raum, mit gleichförmiger Geschwindigkeit, in einer geraden Linie, bewegt erscheint, kann auch als ruhig, und dagegen jener relative Raum, in entgegengesetzter Richtung, mit derselben Geschwindigkeit als bewegt gedacht werden. Das Urtheil ist nicht objectiv-gültig, weil die absolute Bewegung nichts ist. Objectivgültig, und Erfahrung ist hierin nichts mehr, als die Vorstellung der Veränderung der äußern Verhältnisse. Auf welche Art aber das Subject dieselbe ansehen will, ist willkührlich. Wird nun der Körper als bewegt vorgestellt, so wird die Bewegung des Raums ausgeschlossen. Es findet also hier immer eine Entgegensetzung statt, aber die nur in Beziehung auf das vorstellende Subject gültig ist. Dagegen wird diese Entgegensetzung disjunctiv, wenn die Bewegung dynamisch, das ist, als Wirkung einer bewegenden Kraft, vorgestellt wird. Hier wird nicht allein die Veränderung der äußern Verhältnisse, als Erfahrungsgegenstand, vorgestellt, sondern eben dieselbe wird so als Wirkung bewegender Kräfte gedacht. Die Vorstellung von der durch bewegende Kraft bewirkten Veränderung der äußern Verhältnisse, enthält die, wodurch

das-

dasjenige Bewegliche als diese Relation verändernd gedacht wird, welches unter dem Einflusse dieser Kraft steht. Demnach wird hiedurch eine wirkliche, das heißt, bloß relative Bewegung gedacht. Demnach ist auch das Urtheil, daß hier entweder der Raum oder der Körper in demselben sich bewege, disjunctiv, und die Setzung des einen oder des andern gilt objectiv.

4. Wir haben gesagt, daß die absolute Bewegung (die Bewegung einer Materie, deren Theile gegen einander ihr Verhältniß nicht ändern, im absoluten Raum, ohne alle Beziehung auf andere Materien) nichts sey. Gleichwohl scheint es doch, daß die Kreisbewegung, da sie, nach dem zweyten Lehrsatz, wirkliche Bewegung ist, an deren Stelle nicht die Bewegung des relativen Raums gesetzt werden darf, auch nach Absonderung desselben, das ist, als absolute Bewegung, in der Erfahrung gegeben werden könne. Newton (in dem Scholium zu den Definitionen, die er seinen Princ. Phil. Nat. mathem. vorangesetzt hat, gegen das Ende,) zeigt in einem Beyspiel, die Wirklichkeit einer solchen Bewegung auch im leeren Raum. Er läßt zwey durch einen Faden verbundene Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct drehen, und schließt die Wirklichkeit dieser Bewegung im leeren Raum, aus der Spannung des Fadens, und zeigt, wie selbst die Größe derselben gefunden werden könne. Allein es läßt sich leicht zeigen, daß auch diese dem Schein nach absolute Bewegung doch keine andere als die relative sey, nämlich eine Veränderung des Verhältnisses der Theile der Materie unter einander,

der, und daß sie auch nur dadurch ganz allein eine wirkliche Bewegung sey. Wenn ein Körper um eine durch den Mittelpunct seiner Masse gelegte Axe sich beweget, so ist jeder Theil desselben mit einer Kraft, welche die mathematische Mechanick angiebt, bemüht, sich von dem Mittelpunct des Kreises, den es beschreibt, zu entfernen. Die Wirkung dieser Kraft wird unaufhörlich durch den Zusammenhang der Theile und durch die ursprüngliche Anziehungskraft gehoben. Wenn nun also gleich keine Veränderung des äußern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich erscheint, so ist sie doch eine wirkliche Bewegung, die als solche durch den Begriff des Daseyns dieser Kräfte gedacht wird. Eben so wenn man sich eine von der Oberfläche der Erde zu ihrem Mittelpunct gehende Höle, und in der Verlängerung ihres Halbmessers einen Stein denkt, der durch die anziehende Kraft der Erde zu ihrem Mittelpunct getrieben wird, so wird, wenn der fallende Stein, der Oeffnung vorbey, die Oberfläche der Erde gegen Westen hin erreicht, der Schluß auf die wirkliche Axendrehung der Erde und zwar von Westen nach Osten gelten. Diese Bewegung ist also wirklich; nicht aber als absolute, sondern als relative Bewegung, und zwar relativ der Theile zu einander, indem in der Vorstellung derselben, die Wirkung, welche die Schwere hervorbringen würde, nämlich die Annäherung der Theile der Materie zu ihrem Mittelpunct, aufgehoben gedacht wird.

Was endlich den Fall des dritten Lehrsatzes betrifft, so bedarf es hier, um die Wahrheit der wechselseitig entgegengesetzten und gleichen Bewegung beider Körper einzusehen, lediglich des dynamischen Begriffs der Materie, und der bloßen Beziehung beider Körper auf einander, und dieses Gesetz ist daher, wie alles, was aus bloßen Begriffen hinlänglich erweislich ist, ein Gesetz einer schlechterdings nothwendigen Gegenbewegung. Wenn aber der Beweis desselben die Vorstellung der Bewegung in dem absoluten Raum verlangte, so war dieses nur gerade so viel, als: beide Körper bloß beziehungsweise auf einander betrachten, nicht aber, eine absolute Bewegung sich vorstellen. Die Bewegung war sonach doch bloß relativ, nämlich in Beziehung auf den Raum zwischen beiden Körpern, wenn gleich nicht in Beziehung auf den Raum, der sie umgiebt. Absolute Bewegung würde also nur diejenige seyn, die einem Körper, ohne im Verhältniß auf einen andern, zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Systems aller Materie. Denn, wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ seyn. Um deswillen ist ein jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, der darauf hinausläuft, daß das Gegentheil desselben eine geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müßte, ein apodictischer Beweis der Wahrheit desselben; bloß weil daraus absolute Bewegung folgen würde, die schlechterdings unmöglich ist. Von

der Art ist das Gesetz des Antagonisms, in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demselben würde den gemeinschaftlichen Mittelpunct der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieses als um seine Achse gedreht vorstellen wollte, nicht geschehen würde, welche Bewegung (weil sie relativ ist) immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, so viel man absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn würde.

Anmer-

Anmerkungen

zur

Einleitung

in die Critik der Urtheilskraft.

Digitized by Google

Anmerkungen
zur
Einleitung
in die Critik der Urtheilskraft.

Von
der Philosophie als einem System.

Es herrscht ein großer und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Misverstand, in Ansehung dessen, was man für practisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer practischen Philosophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetick, sowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur practischen Philosophie zählen zu können geglaubt; weil sie doch insgesammt einen Inbegriff practischer Sätze enthalten. Allein practische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach, von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Din-

ge,

ge, und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freyheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt, sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns, nach einem Princip, erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkührliche Handlung (die eben sowohl zu den Naturursachen gehört) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanick: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte seyn soll, das Verhältniß der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als practische Formel ausgedruckt, die aber nichts anderes enthält, als den theoretischen Satz: daß die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniß, seiner Entstehung nach, durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung jenes Verhältnisses ist, (unsere Willkühr) als möglich vorgestellt. Eben so ist es mit allen practischen Sätzen bewandt, welche bloß die Erzeugung der Gegenstände betreffen. Wenn Vorschriften seine Glückseligkeit zu befördern gegeben werden, und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückseligkeit empfänglich zu seyn, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaaße der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden, u. s. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts, als eine durch uns selbst

möge

mögliche Causalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt: mithin ist hier die practische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach, von einem theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit einem Worte: alle practische Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniß der Natur, nur diejenigen, welche der Freyheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den practischen Theil einer Philosophie der Natur aus, die letztern aber gründen allein eine besondere practische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Practische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Fall machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen, von der nach Gesetzen der Freyheit ih-

ren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, daß bey der letztern die Ursache in einem Willen gesetzt wird, bey der ersten aber außer demselben, in den Dingen selbst. Denn, wenn doch der Wille keine andere Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, daß der Gegenstand nach ihnen, als bloßen Naturgesetzen, möglich sey, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein practischer Satz heißen, er ist doch, dem Princip nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muß er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Practische Sätze also, die dem Inhalte nach bloß die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniß, und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine practische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch soviel practische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel, ein Quadrat zu construiren, ist ein practischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmeßkunst (agrimensoria) den Namen einer practischen Geometrie keinesweges anmaßen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heißen,

ßen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich den Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäfften *).

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, sofern sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die practischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer practischen Physik (die eben sowohl ein Unding ist), als eines Theils der Naturphilosophie, keinesweges berechtigen. Denn die Principien, wornach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniß der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den practischen Vorschriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine practische Psychologie, als besondern Theil der Philosophie, über die menschliche Natur. Denn die Principien der Mög-

*) Diese reine und eben darum erhabene Wissenschaft, scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, daß sie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwey, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höhern Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein, man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge (circinus et regula), welche niemals mit mathematischer Präcision, jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft a priori bedeuten, der kein Instrument es gleichthun kann.

lichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst, müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmungen, aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in practischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen practischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besondere Principien haben, sondern gehören bloß zu den Scholien derselben.

Ueberhaupt gehören die practischen Sätze (sie mögen rein a priori oder empirisch seyn), wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkühr aussagen, jederzeit zur Kenntniß der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die Bestimmung einer Handlung, bloß durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümliche Principien (in der Idee der Freyheit) haben, und, ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung zu der practischen Vorschrift (welche nunmehr sittlich heißt). Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniß der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besondern Theile eines Systems der Vernunfterkenntniß, unter dem Namen der practischen Philosophie.

Alle übrige Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschließen mögen, können, wenn man etwa Zweydeutigkeit besorgt, statt practischer, technische Sätze heißen. Denn sie gehö-

gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, daß es seyn soll, die bey einer vollständigen Theorie jederzeit eine bloße Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technick und mithin zur theoretischen Kenntniß der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technick auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen bloß nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch noch practisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art es hervorzubringen bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber bloß nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäß auch die Natur, technisch nennen, welche Technick, da sie keine objectiv bestimmende Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Critik unseres Erkenntnißvermögens ausmacht.

Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drey zurückführen:

das

das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Luſt und Unluſt, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philoſophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, dieſe Verſchiedenheit nur für ſcheinbar zu erklären, und alle Vermögen aufs bloße Erkenntnißvermögen zu bringen geſucht. Allein es läßt ſich ſehr leicht darthun, und ſeit einiger Zeit hat man es auch ſchon eingeſehen, daß dieſer, ſonſt im ächten philoſophiſchen Geiſte unternommene Verſuch, Einheit in dieſe Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich ſey. Denn es iſt immer ein großer Unterſchied, zwiſchen Vorſtellungen, ſofern ſie bloß aufs Object und die Einheit des Bewußtſeyns derſelben bezogen, zum Erkenntniß gehören, imgleichen zwiſchen derjenigen objectiven Beziehung, da ſie, zugleich als Urſache der Wirklichkeit dieſes Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloß aufs Subject, da ſie für ſich ſelbſt, Gründe ſind, ihre eigene Exiſtenz in demſelben bloß zu erhalten, und ſofern im Verhältniſſe zum Gefühl der Luſt betrachtet werden; welches letztere ſchlechterdings kein Erkenntniß iſt, noch verſchafft, ob es zwar dergleichen zum Beſtimmungsgrunde vorausſetzen mag.

Die Verknüpfung zwiſchen dem Erkenntniß eines Gegenſtandes und dem Gefühl der Luſt und Unluſt an der Exiſtenz deſſelben, oder die Beſtimmung des Begehrungsvermögens ihn hervorzubringen, iſt zwar empiriſch kennbar genug; aber, da dieſer Zuſammenmenhang auf keinem Princip a priori gegründet iſt, ſo machen in ſofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat

gat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung a priori herauszubringen, wenn wir ein Erkenntniß a priori; nämlich den Vernunftbegriff der Freyheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnißvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesen nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts anders, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem System erfordert wird, daß dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen, nicht auf bloß empirischen Gründen, sondern auch auf Principien a priori beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch, (wenn gleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Critik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun

Nun hat das Erkenntnißvermögen nach Begriffen seine Principien a priori im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freyheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt, ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den obern Erkenntnißvermögen, ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, daß die letztere zu dem erstern eben sowohl Principien a priori enthalten werde.

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühl der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen, oder ihn darin zu finden, in sofern unverkennbar: daß wenn, in der Eintheilung des Erkenntnißvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht, und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Eben so, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnißvermögen sowohl als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so, daß, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wol nichts anders als das Gefühl

der

der Lust seyn könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip a priori haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen seyn werde.

Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muß ein transcendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen. Denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung unter einander zu gemeinschaftlichen empirischen aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger seyn, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, daß mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniß in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Princip a priori eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloßes Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewis-

sen

sen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweyten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (Ueberlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (facultas dijudicandi) nennt.

Das Reflectiren, (welches selbst bey Thieren, obzwar nur instinctmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns eben sowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte, der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: daß sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen *), welches eben

*) Dieses Princip hat beym ersten Anblick gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transcendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu seyn und zur bloßen Logick zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit andern vergleichen, und dadurch, daß man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauch herausziehe, sich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form

eben so viel sagen will, als daß man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn, dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren bloß aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur, angestellet werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat

Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logick auf die Natur, ein Princip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommende Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze) alle Dinge der Natur als in einem transcendentalen System nach Begriffen a priori (den Categorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht, (die reflectirende,) muß noch überdem zu diesem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenhange derselben unter einander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen: d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses a priori, folglich durch ein transcendentales Princip.

hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe a priori, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transcendentale Schematism derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transcendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen, und die Reflexion in eine bloße Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es frägt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist) in diese, wegen der großen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so große Ungleichartigkeit gelegt hätte, daß alle, oder doch die meiste Vergleichung, vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemäße

mäße specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, daß die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze, eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muß als Princip der Urtheilskraft a priori vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Princip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst a priori die Technick der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniß der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze nach ihrem Bedürfniß, dennoch

aber

aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen, reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber bloß ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transcendentales Princip, seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur a priori als qualificirt zu einem logischen System ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht bloß in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist) dadurch, daß man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Princip denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch verfährt, und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriff steht, untereinander, und wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmal vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriff gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriff an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heißt die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten)

Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man druckt sich richtiger aus, wenn man anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man specifire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bey den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, daß die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transcendentale Gesetze nach irgend einem Princip. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst seyn, in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen System der Natur gelangen zu können. — So wie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkennt-

kenntniß, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, daß sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig a priori ein Princip der Technick der Natur bey sich, welche von der Nomothetick derselben, nach transcendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, daß diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Object, sondern lediglich im Subject, und zwar dessen bloßem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird. Denn zweckmäßig nennen wir dasjenige, dessen Daseyn eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarf entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmäßigkeit der Natur, in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Da-

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmäßig gedacht, sondern nur das Verhältniß derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bey ihrer großen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen System empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmäßigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein, dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders als etwa ein Transcendentalphilosoph fähig seyn, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmäßigkeit in concreto bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.

Von der Aesthetick des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart, ist ganz unzweydeutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntniß desselben verstanden wird; denn alsdenn bedeutet der Ausdruck des Aesthetischen, daß einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subject afficirt wird) nothwendig anhänge, und diese daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transcendentale Aesthetick, als zum Erkenntnißvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit gewor-

den, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeynet wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modification unsers Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntniß eines Gegenstandes gebraucht würde, (denn etwas mit Lust anschauen, oder sonst erkennen, ist nicht bloße Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects), sondern der gar nichts zum Erkenntnisse der Gegenstände beyträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls bloß von subjectiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Aesthetick des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Aesthetick des Erkenntnißvermögens giebt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche bloß das Erkenntnißvermögen angeht, sofern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen läßt.

Diese Zweydeutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil,

theil, wenn man es zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend seyn, daß man bey diesem Ausdruck wider Misdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich seyn, aber Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, sofern dieses Erkenntniß eines Gegenstandes seyn soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäfft des Verstandes einmengt, und (durch ein vitium subreptionis) dem Verstande eine falsche Richtung giebt; das objective Urtheil, wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heißen. Daher hat unsere transcendentale Aesthetick des Erkenntnißvermögens wol von sinnlichen Anschauungen, aber nirgend von ästhetischen Urtheilen reden können; weil, da sie es nur mit Erkenntnißurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch seyn müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object, wird also sofort angezeigt, daß eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniß gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zum Erkenntniß gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transcendentalen Schematism der Urtheilskraft geschah); aber man kann eben dieses Verhältniß zweyer Erkenntnißvermögen

doch auch bloß subjectiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also ein Verhältniß, welches empfindbar ist, (ein Fall, der bey dem abgesonderten Gebrauch keines andern Erkenntnißvermögens stattfindet). Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beygezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich, (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes (als obern Erkenntnißvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein bloß reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch seyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniß beider Erkenntnißvermögen wahrnimmt, welches die subjective bloß empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nämlich

lich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object seyn kann, indem es gar nicht zum Erkenntnißvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnißvermögen ausdruckt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniß (Begriff von einem Object) seyn kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniß überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist bloß subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniß gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheil, ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnißvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subject bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und

das

das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniß in solchem Falle durch diese bloße Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, was darum ästhetisch heißt und als subjective Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnesurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmäßigkeit. Aber, da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnißvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühl der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjective Zweckmäßigkeit gedacht, ehe sie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das ästhetische Urtheil gehört sofern, nämlich seinen Principien nach, zum obern Erkenntnißvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjective und doch dabey allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine bloß subjective Bedingung eines Urtheils, keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, daß das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist: da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnißvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist,

das

das eine gegebene Vorstellung auch, (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bey sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, daß sein Bestimmungsgrund nicht bloß im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnißvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft, liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion a priori gesetzgebend ist und Autonomie beweiset. Diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in practischen Gesetzen der Freyheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern bloß subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien a priori gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freyheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung a priori anzugeben.

Eben

Eben daraus läßt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als bloß reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewußtseyn derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht (welches von keinem andern obern Erkenntnißvermögen geschieht); weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Uebereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls bloß Beziehung aufs Subject ausdruckt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heißt, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnißvermögen, in theoretische, ästhetische und practische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnißvermögens, beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinn, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnißurtheil vom Objecte seyn; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung,

die

die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Vollkommenheit beylegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgiebt, durch die Verworrenheit, die dem Begriff anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmaßt,) die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann. Denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heißen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenig Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem was Recht ist *). Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, Vollkommenheit heißen soll, so muß sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, daß Lust und Unlust nichts als bloße Erkenntnisse der Dinge durch den Ver-

*) Man kann überhaupt sagen: daß Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die bloße Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch-verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bey dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewußtseyns der Merkmale, nach dem Maaße der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist sofern eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie geben in einander nicht über. Das Bewußtseyn beider und der Merkmale derselben, mag wach-

Verstand (der sich nur nicht seiner Begriffe bewußt sey) seyn sollen, und daß sie uns nur bloße Empfindungen zu seyn scheinen, so müßte man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwerts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewußtseyn seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zuläßt, wo alsdann für die erstere wol nichts als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

Noch könnte man fragen: Bedeutet unser Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewußtseyn der subjectiven Zweckmäßig-

wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die größte Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) läßt noch immer den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die größte Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heißt, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.

mäßigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen, nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als bloße Vollständigkeit des Vielen, sofern es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerley ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein practischer Zweck seyn, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt, oder einschließt, sondern er kann auch zur Technick gehören, betrifft also bloß die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmäßigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beyspiel mag die Zweckmäßigkeit dienen, die man an einem regulairen Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, daß sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen

Win-

Winkeln zusammenstoßen, denn diese gesetzmäßige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Princip sie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmäßigkeit an Dingen der Natur beobachtet (vornehmlich an organisirten Wesen) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bey sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beylegen, darüber das Urtheil teleologisch heißt und gar kein Gefühl der Lust bey sich führt, so wie diese überhaupt in dem Urtheile über die bloße Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Ueberhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmäßigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Object, zu der durch die zweyte ist er dagegen gar nicht nöthig, und bloße empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmäßigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerley (ohne daß aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte) und zwischen dieser und jener ist eine sehr große Kluft. Denn, ob, was subjectiv zweckmäßig ist, es auch objectiv sey, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Untersuchung, nicht allein der practischen Philosophie, sondern auch der Technick, es sey der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloßer Sinn, um Schönheit an

ihm

ihm anzutreffen, nichts als die bloße Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmäßigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es frägt sich da, ob nur vermittelst der dabey empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so daß das Urtheil zugleich bestimme, daß mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden seyn müsse.

Diese Frage läßt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muß sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bey sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde a priori qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnißvermögen (namentlich die Urtheilskraft) a priori etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts als das Verhältniß der Vorstellung zum Gefühl (ohne Vermittelung eines Erkenntnißprincips) enthalten, wie es beym ästhetischen Sinnesurtheil der Fall ist, (welches, weder ein Erkenntniß-, noch ein Reflexionsurtheil ist,) so würden alle ästhetische Urtheile ins bloß empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, daß vom Erkenntniß zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen (so-

fern

fern dieſe auf jenes in Beziehung ſtehen ſollen) ſtatt finde, und daß man alſo nicht erwarten dürfe, den Einfluß, den eine gegebene Vorſtellung auf das Gemüth thut, a priori zu beſtimmen, ſo wie wir ehedem in der Critik der practiſchen Vernunft, daß die Vorſtellung einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit des Wollens zugleich Willenbeſtimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend ſeyn müſſe, als ein in unſern moraliſchen Urtheilen und zwar a priori enthaltenes Geſetz, bemerkten, aber dieſes Gefühl nichts deſtoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben ſo wird das äſthetiſche Reflexionsurtheil uns in ſeiner Auflöſung, den in ihr enthaltenen auf einem Princip a priori beruhenden Begriff der formalen aber ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Luſt im Grunde einerley iſt, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann; auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorſtellungskraft Beziehung nimmt, wenn ſie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenſtand afficirt.

Eine Erklärung dieſes Gefühls im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterſchied zu ſehen, ob es die Sinnesempfindung oder die Reflexion, oder die Willensbeſtimmung begleite, muß transcendental ſeyn. Sie kann ſo lauten: Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſen bloß ſelbſt zu erhalten, (denn der Zuſtand einander wechſelſeitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorſtellung erhält ſich ſelbſt,) oder ihr Object hervorzubrin-

bringen. Ist das erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-practisches Urtheil. Man sieht hier leicht, daß Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnißarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; daß man sie daher nur durch den Einfluß, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, bloß der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip a priori, oder auch aus beiden zusammengesetzt seyn, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserm Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, daß, so viel mir bewußt ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist) ausgenommen, welches a priori

ri dieſen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber ſo gut wie gar nichts zum Behuf der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht ſo wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugſamen Stoff zu einer ganzen Wiſſenſchaft hergiebt.

Würde es alſo darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geſchmack nennen, unter Menſchen zuerſt aufgekommen ſey, woher dieſe Gegenſtände viel mehr als andere denſelben beſchäfftigten, und das Urtheil über Schönheit, unter dieſen oder jenen Umſtänden des Ortes und der Geſellſchaft in Gang gebracht haben, durch welche Urſache er bis zum Luxus habe anwachſen können, u. dgl., ſo würden die Principien einer ſolchen Erklärung großentheils in der Pſychologie (darunter man in einem ſolchen Falle immer nur die empiriſche verſteht) geſucht werden müſſen. So verlangen die Sittenlehrer von den Pſychologen, ihnen das ſeltſame Phänomen des Geizes, der im bloßen Beſitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Abſicht), doch mit dem Vorſatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen abſoluten Werth ſetzt, oder die Ehrbegierde, die dieſer im bloßen Rufe ohne weitere Abſicht zu finden glaubt, zu erklären, damit ſie ihre Vorſchrift darnach richten können, nicht der ſittlichen Geſetze ſelbſt, ſondern der Wegräumung der Hinderniſſe, die ſich dem Einfluſſe derſelben entgegenſetzen, wobey man doch geſtehen muß, daß es mit pſychologiſchen Erklärungen, in Vergleichung mit den phyſiſchen, ſehr kümmerlich beſtellt ſey, daß ſie ohne Ende hypothetiſch ſind und man zu drey verſchiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, eben ſo

ſchein-

scheinbaren erdenken kann, und daß es daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wol Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniß, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten, (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wol die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgiebt, und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte a priori oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die a priori zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, daß man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärte. Denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, daß das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechter-

dings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch, und sagen nicht, daß jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie seyn würden, sondern daß man so urtheilen *solle*, welches so viel sagt, als: daß sie ein Princip a priori für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müßte man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweiset, allgemein gilt, und umgekehrt, daß daraus, daß jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er *solle* auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, daß sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Princip abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmäßigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks seyn. Allein die *Beziehung* auf ein Princip a priori kann und muß doch immer noch stattfinden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen daß eine Vernunftcritik eben durch denselben veranlaßt wird, nach dem zum Grunde liegenden obgleich unbestimmten Princip

selbst

selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden, und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und a priori zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Eben so muß man gestehen, daß das teleologische Urtheil auf einem Princip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich sey, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden, und ohne diese, daß Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet, (welches im ästhetischen Urtheil nicht geschieht,) ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, so wie das vorige. Es maßt sich gar nicht an, zu behaupten, daß in dieser objectiven Zweckmäßigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie,) in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern daß wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es ist, mit dem was es seyn soll. Hier wird der Beurtheilung

seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, daß es etwas hat seyn sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sey, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.

Daß wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äußere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w. und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, daß er zum bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, daß es zum Sehen hat tauglich seyn sollen, und, obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach bloß mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Bau desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu seyn, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist (welches der Fall bey jenem Steine

nicht

nicht ist). Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach bloßen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann eben so wenig durch bloß physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästherischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip a priori in der Urtheilskraft, sofern sie reflectirend ist, unter welchen das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und Einschränkungen nach muß bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch seyn, unter Principien a priori und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschließlich angehören, weil sie bloß reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Eben darum gehören sie auch unter die Critik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Uberschwengliche verliehren können, anstatt daß die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, daß sie sich nicht selbst ihrem Princip nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für jedermann vernichten.

Encyclopädische Introduction der Critik der Urtheilskraft in das System der Critik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrages ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluß derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädevtische, diese kann eine encyclopädische Introduction heißen.

Die propädevtischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorerkenntniß aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigene Principien (domestica), von denen, welche einer andern angehören (peregrinis), sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyclopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems vor-

voraus, welches durch jene allererſt vollſtändig wird. Da nun ein ſolches nicht durch Aufraffen und Zuſammenleſen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Nachforſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann, wenn man die ſubjectiven oder objectiven Quellen einer gewiſſen Art von Erkenntniſſen vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollſtändigen Eintheilung a priori in ſich enthält, möglich iſt, ſo kann man leicht begreifen, woher encyclopädiſche Einleitungen, ſo nützlich ſie auch wären, doch ſo wenig gewöhnlich ſind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgeſucht und erörtert werden ſoll, (die Urtheilskraft) von ſo beſonderer Art iſt, daß es für ſich gar kein Erkenntniß (weder theoretiſches noch practiſches) hervorbringt, und, unerachtet ihres Princips a priori, dennoch keinen Theil zur Tranſcendentalphiloſophie, als objectiver Lehre liefert, ſondern nur den Verband zweyer anderer obern Erkenntnißvermögen (des Verſtandes und der Vernunft) ausmacht; ſo kann es mir erlaubt ſeyn, in der Beſtimmung der Principien eines ſolchen Vermögens, das keiner Doctrin, ſondern bloß einer Critik fähig iſt, von der ſonſt überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyclopädiſche Introduction derſelben und zwar nicht in das Syſtem der Wiſſenſchaften der reinen Vernunft, ſondern bloß in die Critik aller a priori beſtimmbaren Vermögen des Gemüths, ſofern ſie unter ſich ein Syſtem im Gemüthe ausmachen, voranzuſchicken, und auf ſolche Art

die

die propädevtische Einleitung mit der encyclopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnißvermögen durch Begriffe, beruhet gänzlich auf ihrem transcendentalen ihr eigenthümlichen Princip: daß die Natur in der Specification der transcendentalen Verstandesgesetze, (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt) d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses giebt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnißvermögen) nothwendigen Gesetzmäßigkeit, d. i. einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar a priori, an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmäßigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muß, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als bloß reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft, auf jenes Princip der Urtheilskraft a priori von der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmäßigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Princip a priori beruhend angesehen werden können (ob es gleich nicht bestimmend ist), und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Critik der obern reinen Erkenntnißvermögen berechtigt finden.

Da

Da aber der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur (als einer technischen Zweckmäßigkeit, die von der practischen wesentlich unterschieden ist), wenn er nicht bloße Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das was sie ist, seyn soll, ein vor aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl als practischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit eines Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, daß von den zwey Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnißvermögen habe, dagegen das teleologische Urtheil obgleich der Begriff eines Naturzwecks, in dem Urtheile selbst, nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, gebraucht wird, doch nicht anders als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefället werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur läßt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen, denn diese folgt bloß dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Princip a priori gegründeten Urtheils der bloßen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn

be-

bewiesen werden kann, daß dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sey, einer Critik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transcendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnißvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, daß das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmäßigkeit, und zwar allgemeingültig beylegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muß, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur daß dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft bloß im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch, auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnißvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetrauet hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich a priori Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Critik wird erfordert, daß ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in Einem Vermögen enthalten und auf demselben

Prin-

Princip beruhend, erkannt werde, denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört eben sowohl als das ästhetische, der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackscritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transcendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im System unserer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende, und wie mich dünkt, viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung, nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Critik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, daß ich einen Abriß dieser systematischen Verbindung, der freylich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beym Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drey zurückführen:

Erkenntnißvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniß, (denn eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Vor-

Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe seyn,) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnißvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnißvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, daß Verstand eigenthümliche Principien a priori für das Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber bloß für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formale Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, daß sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehende obere Vermögen die diesen correspondirende Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnißvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Ver-

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Producte:
Erkenntnißvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmäßigkeit auf Principien a priori des Verstandes als eines Erkenntnißvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmäßigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freyheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmäßigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und practische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freyheit, deren jede ihre eigenthümliche bestimmende Principien a priori haben und um deswillen die zwey Theile der Philosophie (die theoretische und practische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich

lich von dem sinnlichen Substrat der erstern zum intelligibeln der zweyten Philosophie, durch die Critik eines Vermögens (der Urtheilskraft, welches nur zum Verknüpfen dient, und daher zwar für sich kein Erkenntniß verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beytrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen (deren Principien bloß subjectiv sind), indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv seyn müssen, (sie mögen nun theoretisch oder practisch seyn) unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, daß sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmäßigkeit, ohne ein Verhältniß derselben, zu einem übersinnlichen Substrat nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

Bayerische Staats-Bibliothek München

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google